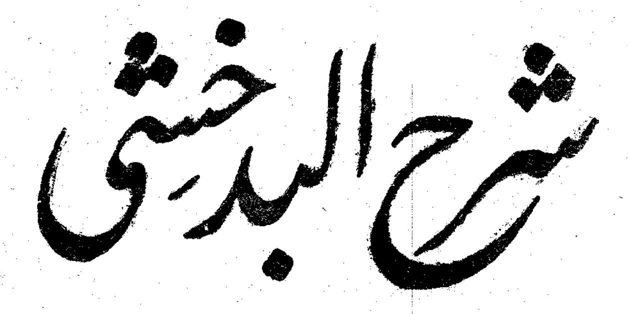


شرح البدخشي

مناهج العقول

للإمام محمد بن الحسن البدخشى

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السول

للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوى المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

كلاهما شرح

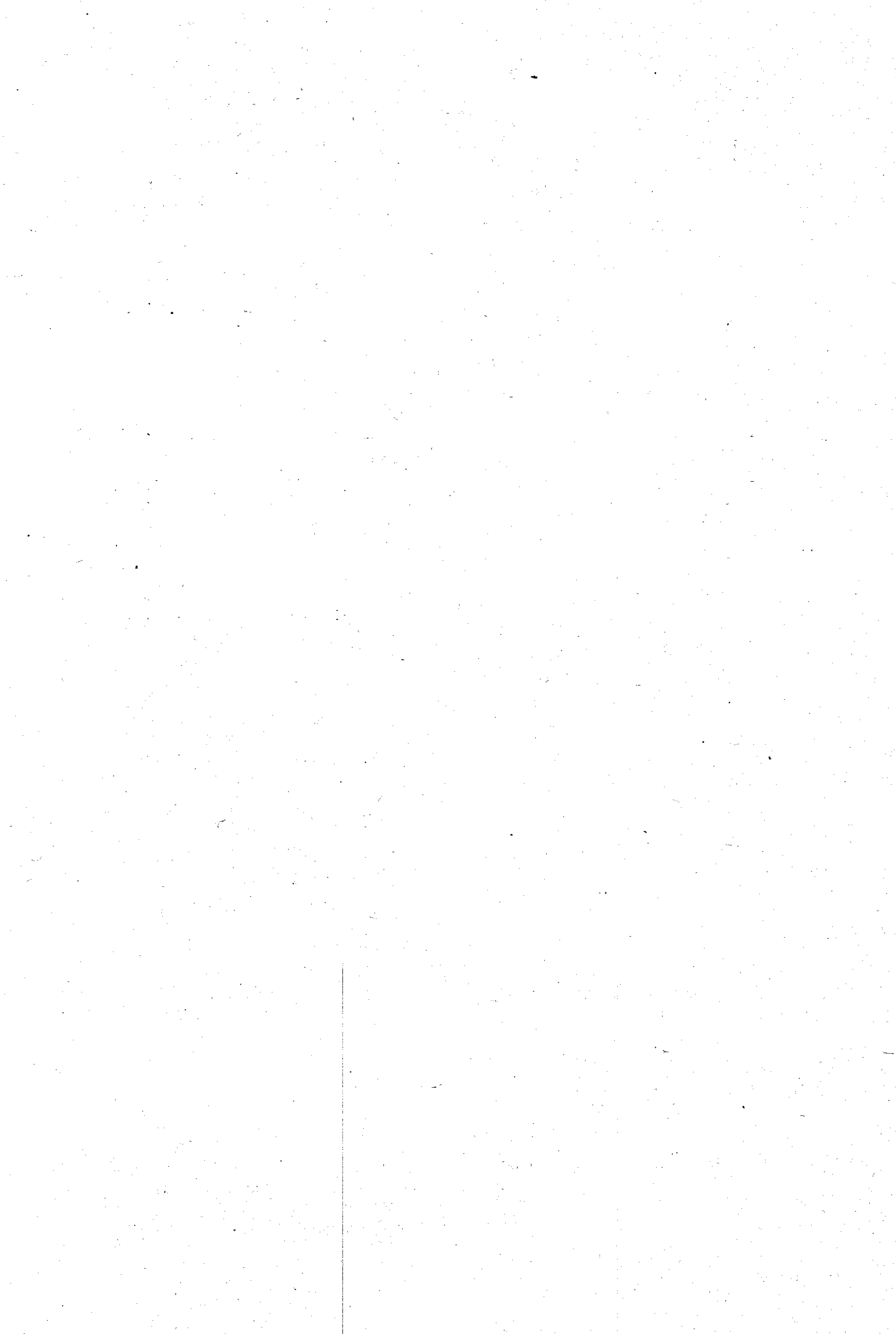
منهاج الوصول فى علم الأصول

تأليف

القاضى البيضاوى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الثالث

مطبعة محمد على صبيح وأولاده بالأزهر بمصر



(الاسنوى)

بسم الله الرحمن الرحيم

(الكتاب الرابع فى القياس وهو : إثباتُ مثلِ حكمِ معلومٍ فى معلوم آخرَ لاشتراكِهما فى علةِ الحكمِ عندَ المُثبِتِ) أقول القياس والقيس مصدران لقاس بمعنى قدر يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قيساً وقياسا إذا قدره به وهو يتعدى بالباء كما مثلناه بخلاف المستعمل فى الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحل ثم إن التقدير يستدعى التسوية فان التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما إلى الآخر بالمساواة * وبالنظر إلى هذا أعنى المساواة عبر الأصوليون عن مطلوبهم بالقياس وقد عرفوه بتعريفات كثيرة والمختار منها عند الآمدى وابن الحاجب أنه مساواة فرع لأصل فى علة حكمه والمختار عند الامام وأتباعه ما ذكره المصنف ثم إن القياس له أربعة أركان وهى الأصل

(البدخشى)

بسم الله الرحمن الرحيم

(الكتاب الرابع فى القياس وهو) فى اللغة التقدير يقال قست الأرض بالقصبة أى قدرتها بها والمساواة ويتعدى بالباء كما ذكر وكقوله :

خف يا كريم على عرض يدنسه   مقال كل سفيه لا يقاس بكا

قال الآمدى هو للتقدير فيستدعى أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة فهو نسبة بين الشيئين يقال فلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى به وإنما قيل فى الشرع قاس عليه ليدل على البناء فان انتقال الصلة للتضمين وفى الاصطلاح (إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت) قوله إثبات مثل حكم المراد بالاثبات القدر المشترك بين القطع والظن أى أعم من أن يكون إثباتاً قطعياً أو ظنياً فيشمل كلا قسمى القياس وبالحكم ماهو أعم من السلبى أو الإيجابى وأراد بالمثل المتحد مع آخر فى النوع أو الجنس * الأول كوجوب

والفرع وحكم الأصل والعلة وقد تضمنها الحد المذكور فقوله إثبات كالجنس دخل فيه المحدود وغيره والقيود التى بعده كالفصل والمراد بالإثبات هو القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم أو بعدمه والقدر المشترك بينها هو حكم الذهن بأمر على أمر وقوله مثل احترز به عن إثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياسا وأشار به أيضا إلى أن الحكم الثابت فى الفرع ليس هو عين الثابت فى الأصل فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله قال الإمام والمثل تصوره بديهى أى لا يحتاج إلى تعريف فان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار مثلا للحار ومخالفا للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا لكان الخالى عن ذلك التصور خاليا عن التصديق وقوله حكم هو غير منون على الإضافة لما بعده وأشار به إلى الركن الأول وهو حكم الأصل والمراد به ههنا نسبة أمر إلى آخر ليكون شاملا للشرعى والعقلى واللغوى إيجابا كان أو سلبا فان القياس يجرى فى كلها على ما ستعرفه وقوله معلوم وأشار به إلى الركن الثانى وهو الأصل وقوله فى معلوم آخر أشار به إلى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الأمور وإنما عبر به ولم يعبر بالشىء لأن القياس يجرى فى الموجود والمعدوم سواء كان ممتنعا أو ممكنا والشىء لا يشمل المعدوم

القصاص فى النفس المشترك بين القتل بالمثقل والمحدد * والثانى كإثبات الولاية على الصغيرة فى نكاحها قياسا على إثبات الولاية فى مالها فان المشترك بين نوعى الولاية جنسها قيل المثل بديهى التصور يحكم كل عاقل بديهة بان حارا مثل حار آخر وهو موقوف على تصور المثل فيكون بديهيا وفيه النظر المشهور وإنما قيد بالمثل لأن إثبات العين مستحيل إذ المعنى الشخصى لا يقوم بعينه بمحلين وفيه إشعار بأن القياس لا يتأتى فيما يتماثل الحكمان وذلك لأن شرع الأحكام لا لذاتها بل لما تفضى اليه من مصالح العباد فاذا تماثل الحكمان علم ان ما يحصل بحكم الأصل من المصلحة يحصل بحكم الفرع أيضا فيتأتى القياس بخلاف ما إذا لم يتماثلا كذا ذكر الجاربردى والمراد بالمعلوم الحاصل صورته عند العقل ولم يقل شىء ليتناول قياس المعدوم فان أغلب استعمال الشىء فى الموجود الخارجى خصوصاً عند الأشاعرة ولا أصل لئلا يتوهم أنه موجود ألبتة بناء على أنه مايتولد عنه الشىء وكذا القول فى معلوم آخر وقد يقال إنما لم يقل حكم أصل فى فرع لأن الأصل المقيس عليه والفرع المقيس فأخذهما فى تعريف القياس دور وهو مدفوع بأن المأخوذ فى التعريف لغوى والمعرف اصطلاحى وبأن الأصل محل الحكم المعلوم ثبوته فيه والفرع محل الحكم المطلوب إثباته فيه فلا دور والحاصل أن المراد بهما ذات الأصل والفرع والموقوف على القياس وصفا الأصلية والفرعية

إن كان ممتنعا اتفاقا وكـذا إن كان ممكنا عند الأشاعرة وإنما رجح التعبير به على التعبير بالأصـل والفرع لئلا يقال تصورهما فرع عن تصور القيـاس فتعريفه بهما دور وقوله لاشتراكهما فى علة الحكم أشار به إلى الركن الرابع وهو العلة وسيأتى تعريفها واحترز بذلك عن إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لا للاشتراك فى العلة بل لدلالة نص أو إجماع فإنه لا يـكون قياسا وقوله عند المثبت ذكره ليتناول الصحيح والفاسد فى نفس الأمر وعبر بالمثبت وهو القائس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الآن فى المناظرات قال الآمدى وهذا الحد يرد عليه إشكال مشكل لا محيص عنه وهو أن إثبات الحـكم هو نتيجة القياس فجعله ركنا فى الحد يقتضى توقف القياس عليه وهو دور وقد يقال إنما يلزم ذلك أن لو كان التعريف المذكور حدا ونحن لا نسلمه بل ندعى أنه رسم وقد أشار إليه إمام الحرمين فى البرهان *قال (قيل الحُـكْـمَانِ غَـيْرُ مُتَماثِلَيْنِ فى قَوْلنا لوْ لمْ يُشْـتَرَطِ الصَّـوْمُ فى صِحَّةِ الاعْـتكافِ لمَا وَجَبَ بالنَّـذْرِ كالصَّـلاةِ قلنا تَـلازُمٌ)

كذا ذكر الفاضل أقول ولا يخفى أن ذلك لا يدفع توهم الدور فالأولى عدم استعمالها فى التعريف وقوله لاشتراكهما فى العلة إشارة إلى أن القياس لا يمـكن فى كل شيئين بل إذا كان بينهما مشترك ولا كل مشترك بل ما يوجب الاشتراك فى الحـكم وقوله عند المثبت أى يـكون اشتراكهما فى العلة فى نظر القايس أعم من أن يـكون فى الواقع أولا فيشمل القياس الصحيح والفاسد وإنما لم يقل عند المجتهد إذ المفهوم من إطلاقه المجتهد مطلقا فيخرج عنه قياس المجتهد فى المذهب كالفقيه المقلد لأبى حنيفة أو الشافعى مثلا إذا صار مفتياً فى المذهب وقايسا لصورة على أخرى كحجة الإسلام وغيره وهـذا التعريف أولى مما ذكره البصرى والإمام أن القياس تحصيل حـكم الأصل فى الفرع لاستوائهما فى علة الحـكم عنـد المجتهـد يعرف ذلك بما أسلفنا من التقريرات فإن (قيل) لقياس العكس وقياس التلازم وهو الاستثنائى والقياس الاقترانى خارج عن الحد أما الأول فلاشتراط التماثل فى الحد و(الحـكمان غير متماثلين) ثمة لأنه تحصيل نقيض حكم معلوم فى آخر لافتراقهما فى العلة كما (فى قولنا لو لم يشترط الصوم فى صـــحة الاعتـكاف) مطلقا (لما وجب) شرطا له (بالنذر كالصلاة) فإنها لما لم تـكن شرطا مطلقا لم تصر شرطا بالنذر فالمطلوب إثبات شرطية الصوم والثابت فى الأصل نفى شرطية الصلاة فحكم الفرع نقيض حكم الأصل وأيضا افترقا فى العلة إذ هى فى الأصل أن الصلاة ليست بشرط الاعتكاف بالنذر وهى لا توجد فى الصوم لأنه مشروط بالنذر وأما خروج الأخيرين فظاهر (قلنا) لا نسلم إطلاق القيـاس فى اصطلاح الأصـــول على مثل ذلك فهو فى الحقيقة (تلازم) أى قياس استثنائى إذ حاصله أن يقال

والقياسُ لبيانِ المُلازمةِ والتَّماثُلُ حاصلٌ علىٰ التَّقديرِ والتَّلازمُ والاقترانىٌّ لا نُسَمِّيها قياساً

ولم يشترط لما شرط بالنذر واللازم باطل قوله (والقياس الخ) جواب ما يقال قولهم كما فى الصلاة أبدا للمقيس عليه فيكون قياساً وتقرير الجواب أن القياس دليل سوى التلازم مستأنف (لبيان الملازمة) فالحكم المراد إثباته فى المقيس عدم اشتراط الصوم بالنذر على تقدير عدم اشتراطه مطلقا والحكم الثابت فى المقيس عليه عدم اشتراط الصلاة بالنذر بناء على عدم اشتراطها مطلقا (والتماثل) بين الحكمين (حاصل على) هذا (التقدير) والمثل أعم من المثل الواقع أو المقدر والجامع أن ما ليس بشرط الشىء لايصير شرطا بالنذر كذا فى محصول الامام وقد يقال إن التماثل حاصل لأن الصلاة تتساوى حكما حالة نذرها فى الاعتكاف وحالة عدم نذرها للاجماع على عدم وجوبها فى الحالين فكذا الصوم يتساوى حكما فى الحالين وليس التساوى بأن يكونا عدم الوجوب للاجماع على الوجوب حالة النذر فتعين أن يكون التساوى بثبوت الوجوب أقول لا خفاء أن ليس المراد بالتماثل الاشتراك فى مفهوم عام كيف ما كان حتى يكون الاشتراك فى مطلق التساوى المشترك بين تساوى الشيئين فى الاثبات وتساويهما فى النفى تماثلا ولذا لا يكفى فى التماثل اشتراك الحكمين فى كون كل منهما حكما ولو سلم إطلاق القياس فى الأصول على قياس العكس لكن الاطلاق عليه وعلى قياس الطرد بالاشتراك اللفظى المحدود وهو الثانى فقط ولا يضر خروج قياس العكس عنه كما لو حد العين الباصرة بما يخصها لا ينتقض بخروج العين الجارية عنه كذا ذكر الآمدى والجواب عن خروج الأخيرين أن الحد للقياس الأصولى (والتلازم والاقترانى لا نسميهما) أى لا نسمى نحن شيئاً منهما (قياساً) فى هذا الاصطلاح وإطلاقه عليهما اصطلاح المنطقيين حيث عرفوا القياس بأنه قول مؤلف من أقوال يلزم عنه لذاته قول آخر لو سلمت وذلك لأن ما نحن فيه من القياس لا بدله من التسوية وهى لا تكون إلا فى شبيه صورة بأخرى وهو لا يوجد فى التلازم والاقترانى فان قلت التسوية حاصلة هناك أيضا إذ المطلوب بعد التحصيل يصير مثل المتقدمتين فى المعلومية قلنا لو كفى هذا القدر لكان التمسك بأى دليل كان فى إثبات الحكم المطلوب حتى النص قياسا لجعله المطلوب المجهول كالدليل فى المعلومية واللازم باطل كذا ذكر الجاربردى ثم قال والشامل لجميع الانواع تعريف المنطقيين للقياس أقول لاخفاء فى أنهم جعلوا القياس الأصولى قسما لقياسهم الذى عرفوه وسموه تمثيلا وصرحوا بأن قولنا يلزم منه مخرج التمثيل والاستقراء لجواز التخلف فى مدلولهما فلا يكون تعريفهم هذا شاملا للقياس الأصولى اللهم أن يحمل اللزوم أعم

وفيه باءان الباب الأول فى بيان أنه حجة وفيه مسائل) أقول اعترض بعضهم على هذا الحد فقال انه غيرجامع لأن اشتراط تماثل الحكمين مخرج لقياس العكس وهو إثبات نقيض حكم معلوم فى معلوم آخر لوجود نقيض علته فيه ومثاله ماقاله المصنف وتقريره أنه إذا نذر أن يعتكف صائماً فانه يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف اتفاقا ولو نذر أن يعتكف مصلياً لم يشترط الجمع اتفاقا بل يجوز التفريق واختلفوا فى اشتراط الصوم فى الاعتكاف بدون نذره معه فشرطه أبو حنيفة ولم يشرطه الشافعى فيقول أبو حنيفة لولم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف عند الاطلاق لم يصر شرطا له بالنذر قياساً على الصلاة فانها لما لم تكن لصحة الاعتكاف حالة الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر والجامع بينهما عدم كونهما شرطين حالة الاطلاق فالحكم الثابت فى الأصل أعنى الصلاة عدم كونها شرطا فى صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر والحكم الثابت فى الفرع كون الصوم شرطا فى صحة الاعتكاف والعلة فيه وجوبه بالنذر فافترقا حكما وعلة وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أنه غير جامع فان الذى سميتموه قياس العكس إنما هو تلازم فان المستدل يقول لولم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف لم يكن واجباً بالنذر لكنه وجب بالنذر فيكون الصوم شرطاً فهذا فى الحقيقة تمسك بنظم التلازم وإلى هذا أشار بقوله قلنا تلازم ثم ان دعوى ملازمة أمر لأمر لابد من بيانها بالدليل فبينها المستدل بالقياس المستعمل عند الفقهاء وهو أن ماليس بشرط لصحة الاعتكاف لايجب بالنذر قياساً على الصلاة وإليه أشار بقوله والقياس لبيان الملازمة يعنى أن القياس المحدود وهو القياس المستعمل عند الفقهاء قد استعمل هنا لبيان الملازمة فتلخص أن قياس العكس مشتمل على تلازم وعلى القياس المحدود الذى لبيان الملازمة ثم شرع المصنف يجيب عن كل منها لاحتمال أن يكون هو المقصود بالايراد فأجاب عن الثانى ثم عن الأول وحاصله أن الخصم ان اعتمد فى إيراد قياس العكس على القياس الذى لبيان الملازمة فهو غير وارد لأن الأصل والفرع فيه متماثلان لكن التماثل حاصل على التقدير فانه على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف يلزم ان لايشترط أيضا حالة النذر كما أن الصلاة لاتشترط فى الاعتكاف حالة النذر فأثبت عدم وجوب الصوم بالنذر بالقياس على عدم وجوب الصلاة بالنذر على تقدير عدم اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف والجامع كون كل من الصلاة والصوم غير شرط فى صحة الاعتكاف فان قولنا

من اللزوم المنطقى أو يحمل قوله لجميع الأنواع على ماسوى الاصولى كالعكس والتلازمى والاقترانى (وفيه) أى فى هذا الكتاب (باءان الباب الاول فى بيان أنه) أى القياس (حجة) بمعنى أنه يجب العمل به كالسنة ولو قدم باب بيان الأركان لكونها من الذاتيات لكان أنسب (وفيه مسائل)

إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر أعم من أن يكون حقيقة أو تقديراً وإلى هذا أشار بقوله والتماثل حاصل على التقدير وان اعتمد الخصم فى الايراد على التلازم فنحن نسلم أنه خارج عن حد القياس لكن لايضرنا ذلك فانه ليس بقياس عندنا لأن أصول الفقه إنما يتكلم فيها على القياس المستعمل فى الفقه والفقهاء إنما يستعملون قياس العلة وأما ماعداه كالتلازم والاقترانى فان الذى يسميهما قياساً إنما هم المنطقيون إذ القياس عندهم قول مؤلف من أقوال متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذى يسميه الأصوليون قياسا يسميه المنطقيون تمثيلا فالتلازم قد عرفته ويعبر عنه بالاستثنائى سواء كان بان أولا * وأما الاقترانى فكقولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة لابد فيها من النية ينتج أن كل وضوء فلا بد فيه من النية وإلى هذا أشار بقوله والتلازم والاقترانى لانسميهما قياسا والتقرير المذكور فى السؤال والجواب اعتمده واجتنب غيره قال : (الأولى فى الدليل عليه يَجبُ العَمَلُ به شرْعاً وقالَ القفَّالُ والبَصْرِىُّ عقْلاً والقَاسانىُّ والنَّهْروانىُّ حيْثُ العلَّة منْصوصةٌ أوِ الفَرعُ بالحكْمِ أوْلىٰ كتَحْريمِ الضَّرْب علىٰ تحريمِ التَّأفيفِ وداوُدُ أنكَرَ التَّعبُّد بهِ وأحالهُ الشِّيعةُ والنَّظَّامُ واسْتدلَّ أصْحابنا بوُجوهٍ الأوّل أنَّه مُجاوَزةٌ عنِ الأصْلِ إلىٰ الفرْع

المسألة (الأولى فى الدليل عليه) أى على وجوب العمل به والمدعى أنه (يجب العمل به شرعاً وقال القفال) من الأشاعرة (والبصرى) من المعتزلة يجب العمل بالقياس المنصوص العلة وغيره (عقلا) كما وجب سمعاً كذا ذكر الفنرى والمفهوم من ظاهر شرح الجاربردى أن وجوب العمل عندهما بالعقل لا بالسمع (و) قال (القاسانى والنهروانى) يجب العمل بالقياس (حيث العلة منصوصة) صريحا أو ايماء (أو) كان (الفرع بالحكم أولى كتحريم الضرب) أى كقياسه (على تحريم التأفيف) وفيما سوى ذلك لايعمل به والفنرى لم يقيد وجوب العمل به على قولهما بشىء من العقل والسمع وقيد الجاربردى بأنه العقل (وداود أنكر التعبد به) أى القياس أى وقوع تكليف العبد بوجوب العمل به فى الأحكام الكلية التى يمكن التنصيص عليها لكنه ما أحال ذلك (وأحاله الشيعة) وبعض المعتزلة مطلقا (والنظام) فى شرعنا بناء على مازعم أن مبنى شرعنا على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات فيمتنع القياس حينئذ وسنحققه (واستدل أصحابنا) على وجوب العمل به (بوجوه) أربعة الكتاب والسنة والإجماع والمعقول ولم نتمسك بالقياس لامتناع إثبات الشىء بنفسه الوجه (الأول أنه) أى القياس (مجاوزة عن) حكم (الأصل إلى) حكم (الفرع

والمُجاوزةُ اعْتبارٌ وهُو مأمورٌ به فى قوله تعالى : (فاعْتبرُوا) قيلَ المُرادُ الاتِّعاظُ فإنَّ القِياسَ الشَّرعىَّ لا يُناسبُ صَدْرَ الآيةِ قلْنا المُرادُ القَدْرُ المشْتَرَكُ قيل الدّالُّ على الكلِّىِّ لا يَدلُ على الجُزْئىِّ قلنا بلى ولكنْ هُهُنا جَوازُ الاسْتثْناء دليلُ العُمومِ

والمجاوزة) عن شىء إلى غيره (اعتبار) لأنه من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت عليه وعبر النهر بمعنى جاوزته وجاوزه ومعبر للمجاز أى موضع المجاوزة والمعبرة لآلة الجوازوهى السفينة والعبرة لدمعة جاوزت الجفن وعبر الرؤيا أى جاوزها إلى ما يلازمها فهما مترادفان فالقياس اعتبار (وهو) أى الاعتبار (مأمور به فى قوله تعالى فاعتبروا) يا أولى الأبصار فالقياس مأمور به فيكون حجة فان قلت اللازم وجوب القياس لا حجيته بمعنى وجوب العمل به قلنا لافرق بينهما أو معنى وجوب القياس وجوب إثبات الحكم الشرعى فى بعض الصور لمشاركته للبعض الآخر فى العلة وهذا معنى وجوب العمل به فان (قيل) لا نسلم أن القياس اعتبار وقوله لأنه مجاوزة والمجاوزة اعتبار قلنا لا نسلم الثانية إذ لا يقال للقياس فى الحكم الشرعى انه معتبر ، اليه أشار الفنرى أقول فيه نظر إذ هو منع للمقدمة المثبتة بالدليل من غير تعرض له وأيضاً قوله إذ لا يقال مع أنه لا يحسن سنداً للمنع على ما لا يخفى غير صحيح أيضاً فان اطلاق المعتبر على القائس شائع بين القوم ومنه ما قال صاحب التنقيح وضع معالم العلم على مسالك المعتبرين أراد بالمعالم العلل وبالمعتبرين القائسين وكذا إطلاق الاعتبار على القياس ومنه ما فى مفتاح الهداية والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال وفيه بحث ثم يتجه أن يقال لا يراد بالاعتبار فى الآية القياس الشرعى الذى هو المجاوزة الخاصة بل (المراد الاتعاظ) كما فى قوله تعالى ان فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار وقوله عليه السلام السعيد من اعتبر بغيره (فإن القياس الشرعى لا يناسب صدر الآية) إذ لا يناسب أن يقال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا النبيذ بالخمر فانه كلام ركيك (قلنا) الركاكة إذ أريد الصورة الخاصة وهى بخصوصها لا تراد بل (المراد القدر المشترك) بين القياس الشرعى والاتعاظ وهو المجاوزة إذ الاتعاظ أيضاً مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه فان (قيل) سلمنا ذلك لكن لا يلزم من وجوب القدر المشترك وجوب القياس إذ (الدال على الكلى) كالقدر المشترك ههنا (لا يدل على الجزئى) كالقياس مثلا إذ لا دلالة للعام على الخاص (قلنا بلى) ان الدال على ذلك من حيث هو لا يدل على ذا (ولكن) لم لا يجوز أن يدل بقرينة و (ههنا جواز الاستثناء دليل العموم) فيكون شاملا لجميع الجزئيات ومنها القياس قال الخنجى لا نسلم صحة الاستثناء

قيل الدّلالةُ ظنيّةٌ قلنا المقصودُ العملُ فيكفى الظنُّ) أقول اتفق العلماء كما قاله فى المحصول قبيل هذه المسألة على أن القياس حجة فى الأمور الدنيوية واختلفوا فى الشرعية فذهب الجمهور إلى وجوب العمل بالقياس شرعا وذهب القفال الشاشى من الشافعية وأبو الحسين البصرى من المعتزلة إلى أن العقل قد دل على ذلك يعنى مع السمع أيضا كما صرح به فى المحصول وقال القاشانى والنهروانى يجب العمل به فى صورتين إحداهما

وإنما يصح لو كان الأمر بالماهية أمراً بجميع الجزئيات وهو أول المسألة قال الفنرى صحته ظاهرة لأنه لايخطأ لغة من قال اعتبر إلا الاعتبار الفلانى وصحة الاستثناء معيار العموم فيعلم ان الصدر أمر بجميع الجزئيات لاأنه أمر بالماهية وهو مستلزم الأمر بالجزئيات أقول دليل تحقيق العموم إنما هو وجود الاستثناء لابمجرد صحته وصحته بمعنى امكانه إنما تقتضى صحة استعمال الصدر فى العموم ولو على خلاف الظاهر فلايلزم عمومه بالفعل إلا عند مقارنة الاستثناء وذلك لأن إمكان المشروط إنما يستلزم إمكان الشرط لاوجوده ويمكن دفعه بأن المراد بالصحة أنه لامانع ثمة من وقوع الاستثناء وذا يقتضى ان العموم بالفعل هناك حاصل وإلا لتحقق مانع ويمكن بيان العموم بأنه حذف متعلق الاعتبار على نحو حذف المفعول فى فلان يعطى وفى قد كان منك مايؤلم فيفهم العموم ظاهراً تحرزاً عن الترجيح بلا مرجح بالقصد إلى فرد دون فرد وفيه بحث فإن قلت فحينئذ يلزم وجوب مثل اعتبار حال السماء بحال الأرض فى قبول الحركة والسكون مثلا قلنا أمثاله مخصوص بالإجماع وذكر الفاضل فى بيان عمومه أن اعتبروا فى معنى افعلوا الاعتبار وهو عام أقول لانسلم ذلك بل فى معنى افعلوا اعتبارا كما ذهب اليه المحققون فى اضرب انه بمعنى افعل ضربا فان التعريف بلام الاستغراق زائد لادليل عليه ثم قال وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف أقول لانسلم أنه كاف فى المطلوب وهو شمول الاعتبار للقياس الشرعى كيف ومطلق الاعتبار يكفى فيه تحققه فى ضمن الاتعاظ وأما ماقيل أن المطلق ينصرف إلى الكامل فليس معناه وجوب شموله الأفراد كلها بل المراد انصرافه إلى ماهو كامل فى هذا المفهوم كالرقبة فى تحرير رقبة ينصرف إلى السليمة لا إلى جميع الرقبات (قيل) سلمنا العموم لكن (الدلالة) أى دلالة العام (ظنية) فلايصح دليلا فى المسألة العلمية وهى كون القياس حجة وكذا كون الاعتبار مجاوزة مأخوذ من الاشتقاقات التى لاتفيد اليقين وأيضا صيغة الأمر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع المجتهدين الحاضرين فقط والتقييد ببعض الأحوال والأزمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح فى كل زمان (قلنا) سلمنا أن المسألة علمية أى مما ينبغى أن يعتقد لكن (المقصود العمل فيكفى الظن) لما عرفت من أنه وسيلة

أن تكون علة الأصل منصوصة إما بصريح اللفظ أو بإيمائه والثانية أن يكون الفرع بالحكم أولى من الأصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف واعترفا بأنه ليس للعقل هنا مدخل لافى الوجوب ولا فى عدمه كما قاله فى المحصول أيضا وهذه الثانية أبدلها فى المستصفى بالحكم الوارد على سبب كرجم ماعز وأبدلها فى البرهان بالحكم الذى هو فى معنى المنصوص عليه كقياس صب البول فى الماء بالبول فيه لكنه جعل الثانى من كلام المصنف داخلا فى القسم الأول وأنكر داود الظاهرى وأتباعه التعبد به شرعا أى قالوا لم يرد فى الشرع ما يدل على العمل بالقياس وإن كان جائزا عقلا وهذا الذى ذكره المصنف مخالف لما فى المحصول والحاصل فان المذكور فيهما أن داود وأصحابه قالوا يستحيل عقلا التعبد بالقياس كالمذهب الذى ذكره المصنف بعد هذا لكنه موافق لما نقله عنه الغزالى وإمام الحرمين وهو مقتضى كلام الآمدى وابن الحاجب أيضا وذهب جماعة إلى أنه يستحيل عقلا التعبد بالقياس ونقله المصنف عن النظام والشيعة وفيه نظر من وجوه منها أن صاحب المحصول والحاصل وغيرهما نقلوا عن النظام أنه يقول بذلك فى شريعتنا خاصة قال لأن مبناها على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات كما سيأتى (ومنها) أن المصنف قد ذكر بعد هذا أن القياس الجلى لم ينكره أحد وأن النظام يقول إن التنصيص على العلة أمر بالقياس فلزم من ذلك أن يكون مذهب النظام كمذهب القاشانى والنهروانى من غير فرق وقد غاير بينهما وأن يكون مذهب داود والشيعة مخصوصا أيضا ومنها أن الشيعة منقسمة إلى امامية وزيدية والزيدية قائلون بأنه حجة كما سيأتى فى كلامه (قوله استدل) أى استدل أصحابنا على كونه حجة بالكتاب والسنة والاجماع والدليل العقلى ه الأول الكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا وجه الدلالة أن القياس مجاوزة بالحكم عن الأصل إلى الفرع والمجاوزة اعتبار لأن الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة تقول جزت على فلان أى عبرت عليه والاعتبار مأمور به لقوله تعالى فاعتبروا وإلى الاعتبار أشار المصنف بقوله وهو فينتج أن القياس مأمور به

إلى العلم بوجوب العمل والاحتمالات المذكورة لا تدفع الظهور وإفادة الظن والجاربردى منع كونها علمية وكأنه أراد أنها ليست مما ادعى فيه القطع قال صاحب التنقيح تركيب الاعتبار يدل على التجاوز فيدل على الاتعاظ عبارة لأنه سيق له وعلى القياس إشارة لأنه غير مسوق أقول المطلق إذا تعين إرادة أحد أفراده بقرينة فلا نسلم دلالته على إرادة فرد آخر إشارة بل ذلك فى العام أو حيث يوجد دليل خارجى ثم قال سلمنا أن الاعتبار الاتعاظ لكن ثبت القياس دلالة أى بفحوى الخطاب وطريقها أن النص هو قوله تعالى وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله الآية ذكر هلاك قوم بناء على سبب وهو اعتزازهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتبار بمعنى اجتنبوا عن مثل هذا السبب وإلا ترتب على فعلكم مثل هذا الجزاء فلما

(قوله قيل المراد) أى اعتراض الخصم بثلاثة أوجه * أحدها لانسلم أن المراد بالاعتبار هنا هو القياس بل الاتعاظ فان القياس الشرعى لايناسب صدر الآية لأنه حينئذ يكون معنى الآية يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البر وهو فى غاية الركاكة فيصان كلام البارى تعالى عنه وأجاب المصنف بأن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ والمشترك بينهما هو المجاوزة فان القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفروع كما تقدم والاتعاظ مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لايستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاتعاظ فان من سئل عن مسألة فأجاب بما لا يتناولها فانه يكون باطلا ولو أجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون حسناً * الاعتراض الثانى أنه لايلزم من الأمر باعتبار الذى هو القدر المشترك الأمر بالقياس فان القدر المشترك معنى كلى والقياس جزئى من جزئياته والدال على الكلى لايدل على الجزئى وأجاب فى المحصول بوجهين أحدهما وعليه اقتصر المصنف أن ماقاله الخصم من كون الأمر بالماهية الكلية لايكون أمرا بشىء من جزئياتها على التعيين مسلم لكن ههنا قرينة دالة على العموم وهى جواز الاستثناء فانه يصح أن يقال اعتبروا إلا فى الشىء الفلانى وقد تقدم غير مرة أن الاستثناء معيار العموم وهذا الجواب ضعيف لأن الاستثناء انما يكون معيارا للعموم إذا كان عبارة عن اخراج مالولاه لوجب دخوله إما قطعا أوظنا ونحن لانسلم أن الاستثناء بهذا التفسير يصح هنا فان الفعل فى سياق الاثبات لايعم وأيضاً فان هذا الجواب لو صح لأمكن اطراده فى سائر الكليات فلايوجد كلى إلا وهو يدل على سائر الجزئيات وهو باطل والجواب الثانى أن ترتيب الحكم على الشىء يقتضى العلية وذلك يقتضى أن علة الأمر بالاعتبار هو كونه اعتبارا فلزم أن يكون كل اعتبار مأمورابه وهو أيضا ضعيف لماقاله صاحب التحصيل من كونه اثباتا للقياس بالقياس وقد يجاب بجواب آخر وهو أن الأمر بالماهية

أدخل فاء التعليل على فاعتبروا دل على علية القضية المذكورة لوجوب الاتعاظ وإنما تكون علة له باعتبار قضية كلية وهى أن كل من علم بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب إذ التعليل إنما يصدق إذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون فى هذا الجزئى صادقاً وإذا أثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس فى الأحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من فاء التعليل فيكون مفهوما لغة فيكون دلالة النص لاقياساً حتى يلزم إثبات القياس بالقياس وهى مقبولة اتفاقا وفيه نظر لأن الفاء بل صريح الشرط والجزاء لايقتضى العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاتعاظ هى القضية السابقة غاية مافى ذلك أن يكون لها دخل فى ذلك وهذا لايدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ماذكره من التحقيق مما شك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص كذا

المطلقة وان لم يدل على وجوب الجزئيات لكنه يقتضى التخيير بينها عند عدم القرينة والتخيير يقتضى جواز العمل بالقياس وجواز العمل به يستلزم وجوب العمل به لأن كل من قال بالجواز قال بالوجوب * الاعتراض الثالث سلمنا أن الآية تدل على الأمر بالقياس لكن لايجوز التمسك بها لأن التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة كما تقدم إنما يفيد الظن والشارع إنما أجاز الظن فى المسائل العملية وهى الفروع بخلاف الأصول لفرط الاهتمام بها وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أنها عملية لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به لامجرد اعتقاده كأصول الدين والعمليات يكتفى فيها بالظن فكذلك ماكان وسيلة إليها هذا هو الصواب فى تقديره وقد صرح به فى الحاصل وهو رأى أبى الحسين وان كان الأكثرون كما نقله الإمام والآمدى قالوا انه قطعى وأما قول بعض الشارحين إنه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية لكنها وسيلة فباطل قطعا لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونة وقد التزم فىالمحصول هذا السؤال ولم يجب عنه قال : (الثانى قصَّةُ معاذ وأبى موسى قيل كان ذلك قبلَ نزولِ : (اليوْم أكملْت لكمْ دينكمْ) قلنا المرادُ الأصولُ لعدَمِ النَّصِّ على جميعِ الفُروع الثالث أنّ أبا بكرٍ قال فى الكلالةِ أقولُ برأيى الكلالةُ ما عدا الوالدَ والولدَ والرأى هو القياسُ إجماعاً وعمَر أمرَ أبا موسى فى عهْدهِ بالقياسِ

قال الفاضل الوجه (الثانى قصة معاذ وأبى موسى) فانه روى أنه عليه السلام لما أراد بعثهما إلى اليمن قال بم تحكمان قالا اذا لم نجد الحكم فى الكتاب والسنة نقيس الامر بالامر فما كان أقرب نعمل به فصوبهما رسول الله عليه السلام وذا يدل على حجة القياس قال الفنرى وهذا إنما يدل على جواز العمل بالقياس لا وجوبه أقول جعل القياس قرين الكتاب والسنة الموجبين للعمل مع دلالة الحال على أن السؤال عما منه يستفاد الحكم الواجب عليهما القضاء به دليل واضح على أنه موجب للعمل فإن (قيل كان ذلك) أى العمل بالقياس (قبل نزول) قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) أى قبل استقرار الشرع وكمال الدين إذ لم تكن النصوص وافية حينئذ بجميع الاحكام وأما بعد ذلك فقد صار القياس مستغنى عنه وإلا لم يكن الدين كاملا لأن ذلك إنما يكون لو بين فيه جميع ما يحتاج اليه (قلنا) خصوصية الزمان غير معتبرة إذ الأصل عدم التخصيص ببعض الأزمان ولانسلم أن المراد بكمال الدين الكمال فى جميع المسائل الأصلية والفرعية بل (المراد الاصول) أى الكمال فيها (لعدم النص على جميع الفروع) الوجه (الثالث أن أبا بكر) رضى الله عنه (قال فى الكلالة أقول برأيى الكلالة ماعدا الوالد والولد والرأى هو القياس إجماعاً و) أن (عمر أمر أبا موسى فى عهده بالقياس) لما روى عنه أنه كتب فى رسالته اعرف

وقالَ فى الجدِّ أقضى فيه برأيي وقالَ عثمانُ إنِ اتَّبعْتَ رأيكَ فسَديدٌ وقال عليّ اجْتَمع رأيي ورَأيُ عمَر فى أمّ الولدِ وَقاس ابنُ عبَّاسٍ الجدَّ على ابْنِ الابنِ فى الحجْبِ ولم يُنكَرْ عليهم وإلاَّ لاشتهرَ . قيل ذمّوه أيضاً قلنا

الأشباه والنظائر وقس الامور برأيك (وقال) عمر أيضاً (فى الجدأقضى فيه برأيي وقال عثمان) رضى الله عنه له أى لعمر (إن اتبعت رأيك فسديد) أى فرأيك سديد وإن تتبع رأى من قبلك فنعم الرأى (وقال على اجتمع رأيي ورأى عمر فى أم الولد) على أن لاتباع وقد رأيت الآن بيعها (وقاس ابن عباس الجد على ابن الابن فى الحجب) أى حجب الأخوة وقال فى حق زيد ابن ثابت لما رأى مقاسمة الجد مع الاخوة لايتقى الله زيد يرى ابن الابن ابناً ولا يرى أب الأب أباً ولم يرد التسمية فان الجد لايسمى أبا باللغة بل يشبه الجد بابن الابن فى الحجب وذلك هو القياس فهؤلاء قالوا بالقياس وعملوا به (ولم ينكر) الاستدلال بالقياس (عليهم وإلا) أى لو أنكر (لاشتهر) أى القياس أصل عظيم فى الشرع نفياً وإثباتاً وهؤلاء القائلون به من عظماء الصحابة فلو أنكر أحد عليهم ذلك لنقل إلينا لأنهم نقلوا الاختلاف فى الفروع كاختلافهم فى الجد مع الاخوة فالاختلاف فى الأصول أولى بالنقل فثبت أنهم قالوا بالقياس من غير نكير أحد فهو إجماع سكوتى على أن القياس حجة فإن (قيل ذموه أيضاً) قال الجاربردى هذا منع المقدمة القائلة بأنه لم ينكر الباقون أى لانسلم ذلك قوله وإلا لاشتهر قلنا الملازمة مسلمة وبقى التالى ممنوع بل اشتهر فإنه نقل الانكار عن الصحابة فقال أبو بكر كذا وعمر كذا وعلى أقول الأظهر أنه معارضة أى ماذكر من أنهم قالوا بالقياس معارض بانكار القائلين به إياه فقال أبو بكر أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيي وعن عمر إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا وعنه أيضاً وإياكم والمكايلة فقيل ماهى قال المقايسة وعنه أيضاً فيما كتب الى شريح اقض بالكتاب ثم بالسنة ثم باجماع أهل العلم فإن لم تجد فلا عليك أن لاتقضى وعن عثمان وعلى لوكان الدين بالقياس لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس يذهب فقهاؤكم وخياركم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برأيهم وعنه إذا قلتم فى دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرم الله وحرمتم كثيراً مما أحل الله وعنه إياكم والمقاييس فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وكذا روى عن غيرهم إنكاره كما روى عن ابن عمر أن السنه ماسنه النبي عليه السلام فلاتجعلوا رأيكم سنة (قلنا) ماذكرنا دل على أعمال القياس وما ذكرتم على إهماله وإعمالها خلاف الأصل وإعمال أحدهما فقط

حَيثُ فقَدَ شَرْطه تَوفيقاً الرابع أن ظنَّ تعليلِ الُحكْم فى الأصْلِ بعِلَّة توجد فى الفَرْع يُوجبُ ظنَّ الُحكم فى الفَرع والنَّقيضان لا يُمكنُ العَملُ بهما وَلا التَّرْكَ لهُما والعَمَلُ بالمرْجُوح ممْنوعٌ فتَعيَّن العَملُ بالرَّاجح) أقول الدليل الثانى على حجية القياس السنة فانه روى أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث معاذا وأبا موسى الى اليمن قاضيين كل واحد منهما فى ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا إذا لم نجد الحكم فى السنة نقيس الأمر بالأمر فما كان أقرب إلى الحق عملنا به فقال عليه الصلاة والسلام أصبتما واعترض الخصم بأن تصويب النبى صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم فيكون القياس حجة فى ذلك الزمان لكون النصوص غير وافية بجميع الأحكام وأما بعد إكمال الدين والتنصيص على الأحكام فلا يكون حجة لأن شرط القياس فقدان النص والجواب أن التصويب دال على كونه

ترجيح بلا مرجح فيعمل بها وطريقه أن يقال إن ذمهم وإنكارهم للقياس كان (حيث فقد شرطه) واتفاقهم على صحة القياس حيث فقد شرطه واتفاقهم على صحة القياس حيث استجمع الشرائط (توفيقاً) بين الدليلين وإعمالا لهما ولو من وجه والجواب التفصيلى أن المراد من قول أبى بكر تفسير القرآن بالرأى لقوله فى كتاب الله ومن قول عمر فى الأول ذم من ترك الأحاديث وعمل بالقياس وفى الثانى المقايسة والتخمين فى قدر المبيع كما فى المزاينة وأما الثالث ليس بنص فى ذم القياس ومن قول عثمان وعلى أنه لو كان جميع الدين بالقياس والمراد التنبيه على أنه ليس كل ما أتت به السنة على وفق القياس ومن قول ابن عباس فى الأول والثانى الرأى المجرد عن اعتبار الشارع وفى الثالث منع جوازه فى أصول الدين بدليل إنما عبدت الشمس ومن قول ابن عمر ذم ترك السنة رأساً وجعل الرأى هلاك أمر الدين ومختار الفترى ان الحق ترجيح روايات الذم على روايات إيجاب العمل لأن إنكارهم فيها صريح دون قولهم به الوجه (الرابع أن) القياس لا يكون إلا حيث (ظن تعليل الحكم فى الأصل بعلة توجد فى الفرع) وإن ظن تعليل الحكم فى الأصل بعلة توجد فى الفرع (يوجب ظن الحكم فى الفرع) لوجود ما ظن عليته فى الأصل فيه وحينئذ يجب الحكم بثبوت الحكم فى الفرع لأن الحكم المظنون فى الفرع يكون نقيضه وهو عدمه موهوما (والنقيضان لا يمكن العمل بهما) أى الحكم بحقية كليهما لاستحالة اجتماعهما (ولا الترك لهما) أى الحكم ببطلان كل منهما لاستحالة الارتفاع فلا بد من العمل بأحدهما (والعمل بالمرجوح) وهو الموهوم مع وجود الراجح وهو المظنون (ممنوع فتعين العمل بالراجح) أى العمل بالظن بوجود الحكم فى الفرع الراجح

حجة مطلقاً والأصل عدم التخصيص بوقت دون وقت والمراد من الاكمال المذكور فى الآية إنما هو اكمال الأصول لأنا نعلم أن النصوص لم تشتمل على أحكام الفروع كلها مفصلة فيكون القياس حجة فى زماننا لاثبات تلك الفروع (قوله الثالث) أى الدليل الثالث على حجية القياس الاجماع فان الصحابة قد تكرر منهم القول به من غير انكار فكان ذلك اجماعا بيانه أن أبا بكر رضى الله عنه سئل عن الكلالة فقال أقول فيها برأيى فان يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان * الكلالة ما عدا الوالد والولد * والرأى هو القياس اجماعا كما قاله المصنف وأيضاً فان عمر رضى الله عنه لما ولى أبا موسى الأشعرى البصرة وكتب له العهد أمره فيه بالقياس فقال اعرف الأشياء والنظائر وقس الأمور برأيك وقال عمر أيضاً فى الجد أقضى فيه برأيى وقال عثمان لعمر ان اتبعت رأيك فسديد وان تتبع رأى من قبلك فنعم الرأى وقال على رضى الله عنه اجتمع رأيى ورأى عمر فى أمهات الأولاد أن لا يبعن وقد رأيت الآن بيعهن وقاس ابن عباس رضى الله عنهما الجد على ابن الابن فى حجب الاخوة وقال ألا لا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الأب أبا فثبت صدور القياس بما قلناه وبغيره من الوقائع الكثيرة المشهورة الصادرة عن أكابر الصحابة التى لا ينكرها إلا معاند ولم ينكر أحد ذلك عليهم وإلا لاشتهر إنكاره أيضاً فكان ذلك اجماعا فان قيل الاجماع السكوتى ليس بحجة قلنا قد تقدم أن محل ذلك عند عدم التكرار فراجعه وهذا الدليل هو الذى ارتضاه ابن الحاجب وادعى ثبوته بالتواتر وضعف الاستدلال بما عداه (قوله قيل ذموه أيضاً) أى لا نسلم أن الباقين لم ينكروا فقد نقل عن أبى بكر رضى الله عنه أنه قال أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأيى ونقل عن عمر أنه قال إياكم وأصحاب الرأى فانهم أعداء السنن أعيتهم الاحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا وعنه أيضاً إياكم والمكايلة قيل وما المكايلة قال المقايسة وقال على كرم الله وجهه لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره وعن ابن عباس أنه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون الأمور برأيهم وأجاب المصنف بأن الذين نقل عنهم انكاره هم الذين نقل عنهم القول به فلا بد من التوفيق بين النقلين فيحمل الأول على القياس الصحيح والثانى على الفاسد توفيقا بين

على وهم عدمه أقول فيه نظر قد مر وهو أنه يجوز تركهما بمعنى عدم الحكم بشىء منهما ولا يلزم ارتفاع النقيضين لجواز أن يتوقف مع ثبوت أحدهما فى نفس الأمر فان قلت لو وجب العمل بالظن لوجب على القاضى العمل بقول شاهد واحد فى الزنا وشاهدين فيه إذا غلب على ظنه الصدق وعلى من ظن صدق المبدى تصديقه قلنا المدعى وجوب العمل بالظن فيما لا يقضى القاطع

النقلين وجمعا بين الروايتين (قوله الرابع)أى الدليل الرابع وهو الدليل أن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم فى الأصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها فى الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم فى الفرع وحصول الظن بالشىء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وحينئذ فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا أن يترك العمل بهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين .ولا أن يعمل بالوهم دون الظن لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعاً وعقلا فتعين العمل بالظن ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه فى تعريف الفقه قال (احتجوا بوجوه الأول قولهُ تعالىٰ : (لا تقَدِّموا . وأنْ تقُولوا . ولا تقْفُ . ولا رطْب . إنَّ الظنَّ) قلنا

بخلافه وما ذكر مما يدل القاطع على عدم جواز العمل فيه بمجرد الظن (احتجوا) أى المانعون القياس مطلقاً (بوجوه) ستة الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة والمعقول البحث والمركب منه ومن المنقول ووجه الضبط أن الدليل اما نقلى . أو عقلى أومركب منهما والأول ينقسم إلى الثلاثة والثالث أى الاجماع إنما يفيد عندهم لو عرف أصله والممكن عرفانه الصحابة والعترة لأن غيرهم منتشرون فى مشارق الأرض ومغاربها (الأول) آيات خمس الأول (قوله تعالى لا تقدموا) بين يدى الله ورسوله . فانه نهى عن التقدم والقياس تقديم فيكون منهياً عنه ٭ الثانية قوله تعالى (وأن تقولوا) على الله مالاتعلمون . لدلالته على ان القول بما لا يعلم منكر منهى والعمل بالقياس كذلك لأنه قول بالظن الذى هو غير علم ٭ الثالثة قوله تعالى (ولا تقف) ماليس لك به علم . وطريق التمسك مامر ٭ الرابعة قوله تعالى(ولا رطب)ولا يابس إلافى كتاب مبين . فانه يدل اشتمال القرآن على جميع الأحكام الشرعية فالحكم القياسى إن كان فى الكتاب فهو الدليل وإلافلا يكون حكماً شرعياً والكلام فى ثبوت الشرعى بالقياس ٭ الخامسة قوله تعالى (إن الظن) لايغنى من الحق شيئا . فان القياس لا يفيد إلا الظن فلو كان الحكم الثابت به حقا لكان الظن مغنياً عن الحق (قلنا) لانسلم أن القول بالقياس تقديم بين يدى الله ورسوله وانما يلزم لو لم يكن القياس مما أمر به الله وصوبه رسوله وهو باطل لما سبق والمراد بالكتاب المبين اللوح المحفوظ لا القرآن ولو سلم فغير مجرى على العموم بدليل أنه غير مشتمل على جميع الأحكام الفرعية الغير محصورة والقضايا الرياضية والقواعد الطبيعية وغيرذلك وقد يجاب بأنه إن أريد بكونه فى الكتاب دلالته عليه بغير واسطة يختار نقيضه ولا يلزم أن لا يكون حكماشرعيا لجواز دلالته عليه بواسطة القياس الثابت حجته بالكتاب وان أريد أعم يختار أنه فى الكتاب بمعنى دلالته عليه ولايلزم أن

الحكم مقطوعٌ والظنّ في طريقهِ الثاني قولهُ عليه الصلاةُ والسلام تعمل هذهِ الأمة بُرهة بالكتابِ وبُرهةً بالسنّة وبُرهةً بالقياسِ فإذا فعلوا ذلكَ فقد ضلّوا ٭ الثالث ذَمٌّ بعضِ الصحابةِ لهُ من غيرِ نكيرٍ

لا يكون ثابتا بالقياس لجواز ثبوته بالكتاب بواسطة الثبوت بالقياس الثابت بالكتاب كذا ذكر الجاربردى ويجاب أيضاً بأن المراد أن كل شيء موجود فيه بعضها لفظا وبعضها معنى فالحكم المقيس عليه يكون موجودا فيه لفظا والحكم فى المقيس موجودا معنى ففى العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه وفحواه وعن الآيات الثلاث الباقية بأنها تمنع اتباع الظن الصرف والقول به و (الحكم) فى القياس (مقطوع) لأن المجتهد إذا ظن أن تعليل حرمة الخمر بالاسكار ووجده فى النبيذ ظن حرمته أيضا فحصلت له مقدمة قطعية وهى انا أظن حرمة النبيذ وعنده مقدمة أخرى قطعية وهى أن كل من ظن حرمة النبيذ يجب عليه العمل لدلالة الإجماع القاطع على وجوب اتباع الظن فيلزم من المقدمتين العلم قطعا بأنه يجب عليه العمل بالظن فالحكم مقطوع أى العلم بوجود العمل أو ثبوت الحكم بالنظر إلى الدليل مقطوع (والظن فى طريقه) حيث جعل جزء الدليل ويجاب عنه أيضا بأن المراد منع اتباع المشكوك أو الموهوم بحمل الظن على غير الراجح للاجماع على وجوب اتباع الظن بمعنى الحكم الراجح ثم الظاهر أن المصنف جعل الجواب المذكور جوابا عن جميع الآيات وهو غير ظاهر وقال الجاربردى وغاية ما يمكن فى توجيهه أن يقال القياس مظنون وكل مظنون منهى عنه أما الصغرى فلأنه لا يفيد إلا الظن ثبوت الحكم فى الفرع ولقوله : ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين فانه يدل على أن كل ما هو قطعى ثابت بالكتاب دون ما هو ظنى إذ ما يكون منه لا يكون ظنيا فما لا يكون ثابتا به لا يكون قطعيا بحكم عكس النقيض والحكم الثابت بالقياس غير ثابت بالكتاب فيكون ظنيا فالقياس دليل مظنون واما الكبرى فالآيات الثلاث ولقوله لا تقدموا إذ هى نهى عن التقديم والعمل بالمظنون تقديم فيكون منهيا عنه والجواب منع الصغرى ومنع أنه لا يستفاد منه إلا الظن وسنده أن الظن انما هو فى الطريق والحكم مقطوع كما مر وانا لا نسلم أن الثابت بالقياس غير ثابت بالكتاب بل هو ثابت به بواسطة القياس أقول لا يخفى ما فيه من التمحل وان الظاهر أن المصنف ذهل عن جواب الأولى والرابعة الوجه (الثانى قوله عليه الصلاة والسلام تعمل هذه الأمة برهة) أى مدة (بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا) وأضلوا فانه يدل على أن العمل بالقياس ضلال الوجه (الثالث) إجماع الصحابة على منع العمل بالقياس فانه (ذم بعض الصحابة له) أى العمل بالرأى والقياس (من غير نكير) عن آخرين فهو

قلنا مُعارضان بمثلهما فيجبُ التَّوفيقُ * الرابع نَقلُ الإماميَّة إنكارَه عن العترةِ قلنا مُعارضٌ بنقل الزَّيديةِ * الخامس أنّه يؤدّى إلى الخلافِ والمُنازَعة وقدْ قال الله تعالى : (ولا تنازعوا) قلنا الآية فى الآراءِ والحروبِ لقولهِ عليه الصّلاةُ والسّلامُ : « اختلافُ أمّتى رحمةٌ » * السادس

إجماع سكوتى على عدم جوازه (قلنا) فى الجواب عنهما انهما (معارضان بمثلهما) أى الخبر بالخبر والإجماع بالإجماع فان خبر معاذ دل على جواز العمل به وكذا عمل بعض الصحابة بالرأى مع سكوت الباقين إجماع على ذلك (فيجب التوفيق) بينهما بأن يحمل ماذكروا على مافقد فيه شرط من شرائطه كما مر الوجه (الرابع نقل الإمامية) من الشيعة (إنكاره) أى القياس (عن العترة) فانه روى أن أهل البيت أجمعوا على عدم جواز العمل بالقياس وإجماع العترة حجة على ما مر (قلنا) لانسلم أن إجماع العترة حجة ولو سلم فهو (معارض بنقل الزيدية) عن العترة إجماعهم على العمل به والحق أنه قد اشتهر من أهل البيت كالباقر والصادق وغيرهما من الأئمة رضوان الله عليهم إنكار القياس كما اشتهر عن أبى حنيفة والشافعى ومالك القول بوجوب العمل به كذا ذكر الفنرى أقول لعل ذلك فيما فقد شرط من شرائطه وذلك ماحكى أن أبا حنيفة رحمه الله لقى الإمام محمد بن على بن الحسين رضوان الله عليهم فى قبة من أديم بين الصفا والمروة فسلم عليه فرحبه وسأله بعض المسائل فسكت أبو حنيفة فقال له تكلم فقال لا أجد قياساً فاشتغل عن أبى حنيفة ساعة فقال أبو حنيفة يا ابن بنت رسول الله سألتك بالله الذى رزقك العلم أن تجيبنى فى هذه المسائل الغامضة فأجابه فيها ولم ينكر على أبى حنيفة رحمه الله فى قوله لا أجد قياساً وهذا مما يدل على عدم إنكاره إياه وإلا لما سكت عن تخطئة من اعتقد أنه دليل شرعى الوجه (الخامس أنه) أى تجويز العمل بالقياس (يؤدى إلى الخلاف والمنازعة) لأنه اتباع الأمارة والأمارات مختلفة فيجوز أن يذهب كل إلى أمارة فيتحقق النزاع والاختلاف (وقد قال الله تعالى ولا تنازعوا) نهى عن التنازع فيكون حراما فكذا مايؤدى إليه (قلنا الآية) الناهية عن النزاع واردة (فى الآراء والحروب) يدل عليه سياق الآية لا فى الأحكام الشرعية إذ الاختلاف فيها مندوب (لقوله عليه الصلاة والسلام اختلاف أمتى رحمة) الوجه (السادس) أن مبنى القياس على الجمع فى الحكم بين المتماثلين لاشتراكهما فى المصلحة الموجبة له وعلى الفرق فى الحكم بين المختلفين فى المصلحة وعلى كون علة الأصل مستلزمة لحكمه حيث كانت فى القياس الغير الجلى وعلى كون الحكم فى الفرع أولى من الأصل فى القياس الجلى حيث يكون استلزام العلة الحكم فى الفرع أظهر

الشّارِعُ فصَلَ بيْنَ الأزمنةِ والأمكنةِ في الشَّرف والصَّلواتِ في القَصْرِ وجَمع بيْن الماء والتُّرابِ في التَّطهير وأوْجبَ التَّعفُّف على الحُرَّة الشَّوهاء دونَ الأَمةِ الحسناء وقطَع سارِق القليلِ دونَ غاصبِ الكثيرِ وجلدَ بقذْف الزِّنا وشرَطَ فيه شهادَة أرْبعةٍ دونَ الكُفْر وذلك يُنافي القياسَ قلنا القياسُ حيثُ عُرِفَ

منه فى الأصل كذا ذكر الفنرى والمشهور أن الجلى ما علم فيه نفى الفارق بين الأصل والفرع قطعا كقياس الأمة على العبد فى أحكام العتق كالتقويم على معتق الشقص فانه يعلم قطعا أن الذكورة والأنوثة مما لم يعتبره الشارع فيها وأن لافارق إلا ذلك والخفى بخلافه وهوما يكون نفى الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر فى الحرمة لجواز أن تكون خصوصية الخمر معتبرة فى الحرمة و(الشارع) لم يعتبر هذه المعانى حيث (فصل بين الأزمنة والأمكنة فى الشرف) فانه جعل ليلة القدر خيرا من سائر الليالى بل من ألف شهر ٭ وفضل الكعبة على سائر الأمكنة (و) بين (الصلوات فى القصر) حيث نصف الصلاة الرباعية دون الثنائية والثلاثية والأزمان والأماكن والصلوات متماثلات ففرق بينهما ولم يجمع وكذا فرق بين خروج المنى وخروج البول فى إيجاب الغسل ومنع قراءة القرآن ومكث المسجد فى الأول دون الثانى مع تماثلهما فى الاستقذار والفضلة وكذا أوجب الغسل من بول الصبية دون الصبى إذ اكتفى فيه بالنضح وكذا فرق بين عدتى الطلاق والوفاة فالأولى ثلاثة قروء والثانية أربعة أشهر وعشرا (وجمع بين الماء والتراب فى التطهير) مع اختلافها بالتنظيف والتشويه وكذا سوى بين قتل العبد عمدا وقتله خطأ فى الاحرام فى الفداء وسوى بين الزنا والردة فى القتل وسوى بين القاتل خطأ والواطىء فى الصوم والمظاهر من امرأته فى إيجاب الكفارة عليهم (وأوجب التعفف على الحرة) العجوزة (الشوهاء) السوداء (دون الأمة) الشابة (الحسناء) البيضاء مع وجود علة التعفف فى صورة الأمة الحسناء (و) كذلك (قطع سارق) المال (القليل دون غاصب) المال (الكثير) مع وجود العلة فى الغصب أيضا فلم يجعل العلة مستلزمة للحكم (وجلد بقذف الزنا) ثمانين جلدة (وشرط فيه) أى فى ثبوت الزنا (شهادة أربعة دون الكفر) الذى هو أغلظ منه حيث لم يجلد القاذف به ولم يشترط فى إثباته شهادة أربعة فلم يعتبر أولوية القياس ويمكن جعل مسألة التعفف والقطع من عدم اعتبار الأولوية أيضا وجعل الجاربردى المسائل الأربع من قبيل الفرق بين المتماثلات أو مما لايعرف له حكمة فثبت بما ذكرنا عدم اعتبار الشارع معانى عليها يبنى القياس (وذلك ينافى القياس) أى وجوب العمل به بل جوازه (قلنا القياس) إنما يسوغ فى الشرع (حيث عرف

المعنى) أقول احتج المنكرون للقياس بستة أوجه من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول * الأول الكتاب وهو آيات فنها قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله) والقول بمقتضى القياس تقديم بين يدى الله ورسوله لكونه قولا بغير الكتاب والسنة ومنها قوله تعالى (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) وقوله تعالى (ولا تقف ماليس لك به علم) وجه الدلالة أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفا على أمور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به الآيه ومنها قوله تعالى (ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين) فانه يدل على اشتمال الكتاب على الاحكام كلها وحينئذ فلا يجوز العمل بالقياس لأن شرطه فقدان النص ومنها قوله تعالى (ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً) والقياس ظنى فلا يغنى شيئاً وأجاب المصنف بأن الحكم بمقتضى القياس مقطوع به والظن وقع فى الطريق الموصلة اليه كما تقدم تقريره فى حد الفقه وهذا الجواب ليس شاملا الآية الأولى ولا الآية الرابعة بل الجواب عن الأولى أنه لما أمرنا الله تعالى ورسـوله بالقياس لم يكن القول به تقديماً بين يدى الله ورسوله والجواب عن الرابعة أنه يستحيل أن يكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الأحكام الشرعية من غير واسطة فانه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث الجملة سواء كان بوسط أو بغير وسط وحينئذ فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج إلى القياس لأن الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها إلا بواسطة القياس فيكون القياس محتاجا اليه (قوله الثانى) أى الدليل الثانى على إبطال القياس السنة وهو الحديث الذى ذكره المصنف ودلالته ظاهرة (قوله الثالث) أى الدليل الثالث الاجماع فان بعض الصحابة قد ذمه كما تقدم إيضاحه فى أدلة الجمهور وسكت الباقون عنه فكان إجماعا وأجاب المصنف عن السنة والاجماع بأنهما معارضان بمثلهما كما سبق أيضا فيجب التوفيق بينهما بأن يحمل العمل به على القياس الصحيح وانكاره على القياس الفاسد (قوله الرابع) أى الدليل الرابع أن الامامية من الشيعة قد نقلوا عن العترة يعنى أهل البيت انكار العمل بالقياس واجماع العترة حجة وجوابه أن نقل الامامية معارض بنقل الزيدية فانهم من الشيعة أيضا وقد نقلوا اجماع العترة على العمل بالقياس على أنه قد تقدم أن اجماعهم ليس بحجة (قوله الخامس) أى الدليل الخامس المعقول

المعنى) المشترك وانتفى المانع * وفصل الشارع بين الصور المتماثلة جاز أن يكون لانتفاء المعنى المشترك الصالح للعلية المقتضية الاشتراك فى الحكم أو لوجود المانع * وجمعه بين المختلفين لاشتراكهما فى العلة المعتبرة شرعا فان المختلفات لا تمنع اشتراكها فى صفات وأحكام وأيضا يجوز اختصاص كل بعلة تقتضى حكم المخالف الآخر فان العلل المختلفة يجوز إيجابها حكما واحدا فى محال مختلفة وتخلف الحكم عن العلة المعتبرة ممنوع لجواز أن

وهو أن القياس يؤدى إلى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولأنه تابع للأمارات والأمارات مختلفة وحينئذ فيكون ممنوعا لقوله تعالى (ولا تنازعوا) وأجاب فى المحصول بأن هذا الدليل بعينه قائم فى الأدلة العقلية فما كان جوابا لهم كان جوابا لنا وأجاب المصنف بأن الآية إنما وردت فى الآراء والحروب لقرينة قوله تعالى (فتفشلوا وتذهب ريحكم) فأما التنازع فى الأحـــكام فجائز لقوله عليه الصلاة والسلام: اختلاف أمتى رحمة. وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل (قوله السادس) أى الدليل السادس وهو من المعقول أيضا وعليه اعتمد النظام أن الشارع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وأثبت أحكاما لا مجال للعقل فيها وذلك كله ينافى القياس لأن مدار القياس على ابداء المعنى وعلى الحاق صورة بصورة أخرى تماثلها فى ذلك المعنى وعلى التفريق بين المختلفات كما ستعرفه من قبول الفرق عند ابداء الجامع أما بيان التفريق بين المتماثلات فان الشارع قد فرق بين الأزمنة فى الشرف ففضل ليلة القدر والأشهر الحرم على غيرهما وكذلك الأمكنة كتفضيل مكة والمدينة مع استواء الزمان والمكان فى الحقيقة وفرق أيضا بين الصلوات فى القصر فرخص فى قصر الرباعية دون غيرها وأما بيان الجمع بين المختلفات فلأنه جمع بين الماء والتراب فى جواز الطهارة بهما مع أن الماء ينظف والتراب يشوه وأما بيان الأحكام التى لا مجال للعقل فيها فلأنه تعالى أوجب التعفيف أى غض البصر بالنسبة إلى الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع أن الطبع لا يميل اليها دون الأمة الحسناء التى يميل اليها الطبع ويحتمل أن يريد المصنف بالتعفف وجوب الستر أو يريد به كون الواطىء للحرة يصير محصنا دون واطىء الأمة وأيضا فلأنه تعالى أوجب القطع فى سرقة القليل دون غصب الكثير وأوجب الجلد على القاذف بالزنا دون الكفر أى بخلاف القاذف بالكفر كما قاله فى المحصول وشرط فى شهادة الزنا شهادة أربعة رجال واكتفى فى الشهادة على القتل باثنين مع كونه أغلظ من الزنا وأجاب المصنف بأنا انما ندعى وجوب العمل بالقياس حيث عرف المعنى أى العلة الجامعة مع انتفاع المعارض وغالب الأحكام من هذا القبيل وما ذكرتم من الصور فانها نادرة لا تقدح فى حصول الظن الغالب لاسيما والفرق بين المتماثلات يجوز أن يكون لانتفاء صلاحية ما يوهم أنه جامع أو لوجود معارض وكذلك المختلفات يجوز اشتراكها فى معنى جامع وقد ذكر الفقهاء معانى هذه الأشياء قال (الثانية قالَ النَّظامُ والبَصْرى وبعْضُ الفُقهاء إنَّ

لا تعرف العلة المعتبرة ويظن غيرها إياها * المسألة (الثانية) فى أن نص الشارع على علية الحكم هل يكفى فى تعدية الحكم بها دون ورود الشرع بالتعبد بالقياس أم لا حتى يرد به (قال النظام والبصرى) وأحمد والقاشانى (وبعض الفقهاء) كأبى بكر الرازى والكرخى (إنه

التَّنْصيص علىٰ العلّةِ أمرٌ بالقياسِ وفرّق أبو عبد الله بيْن الفعْل والتّرك لنا أنّه إذا قال حرّمتُ الخمرَ لكوْنها مُسْكرةً يحْتملُ علّيةَ الإسكارِ مطلقاً وعلّيّةَ إسكارِها قيل الأغلبُ عدمُ التّقييدِ قلنا فالتّنْصيص وحْدَه لا يفيدُ

التنصيص) أى تنصيص الشارع (على العلة أمر بالقياس) بمعنى أنه بمنزلة ورود الشرع بايجاب التعبد به سواء كان علة الفعل أوالترك والمختار عند المدقق والمصنف أنه ليس كذلك أى ليس بأمر بالقياس أصلا وعليه الجمهور (وفرق أبوعبد الله) البصرى (بين الفعل والترك) فقال هوأمر فى التحريم دون غيره كالوجوب والندب لنا على المختار أنه لو قال أعتقت غانما لحسن صورته فلو تناول كل حسن الصور باللفظ لكان كقوله أعتقت كل حسن ولزم عتق غيره من حسنى الصورة وهو باطل وقد يجاب بمنع الملازمة فان الخصم لايقول بثبوت الحكم بتعيين اللفظ حتى يلزم ما ذكرتم بل يقول بأن اللفظ دل على جواز القياس فى هذه الصورة وعلى كونه حجة شرعية يجب العمل بموجبها قال الفاضل لحتيقة الجواب أن ماذكرتم نصب الدليل فى غير محل النزاع لا منع الملازمة يظهر بالتأمل و (لنا) أيضا (أنه إذا قال) الشارع (حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل عليه الإسكار مطلقاً) حيث ثبت التحريم فى كل مسكر ويكون أمراً بالقياس (و) يحتمل (علية إسكارها) أى الخمر بحيث يكون قيد الاضافة معتبرا فى العلية فلا يعم التحريم كل مسكر فلا يكون أمراً بالقياس لامتناع التعبد به حينئذ فيمتنع الجزم بالأمر بالقياس وإذا لم يكن التنصيص على علة الترك كالتحريم أمراً بالقياس لم يكن فى غيره كذلك لعدم القائل بالفصل فان (قيل الأغلب) والأصل بحسب العرف (عدم التقييد) أى عدم كون خصوص المحل قيداً فى العلة وإلا لاتجه ذلك فى جميع القياسات ولأنه إذا قيل لاتأكل هذه الحشيشة فانها سم لايراد المنع عن خصوص هذه الحشيشة بل عن كل ماهو سم وإذا سقط التقييد عرفا سقط شرعا لأن ماراه المؤمنون حسنا فتكون العلة حينئذ ثمة الاسكار مطلقا فيكون أمر بالقياس (قلنا) فهم التعميم فيما ذكر لقرينة الشفقة وما علم منها أنه تقتضى عادة النهى عن كل مضر بخلاف أحكام الله تعالى فانها قد تختص ببعض المحال دون البعض لأمر لايدرك وقد يدفع هذا بأنه يفرض الكلام فيما يخلو عن مثل هذه القرينة ومع ذلك يفهم العموم كالطبيب يقول لا تأكل هذا لبرودته أو لحموضته وما ذكر من احتمال اختصاص الاحكام ببعض المحال لا يدفع ظهور العموم كاحتمال التخصيص فى كل عام وفى انتفاء القرينة فى مثال الطبيب نظر على ما لا يخفى ولوسلم سقوط التعبد شرعا (فالتنصيص) على العلة (وحده لايفيد) كونه أمراً بالقياس وحده وبمجرده بل التنصيص مع أن الأصل عدم التقييد يكون مقتضيا وهو غير المتنازع كذا ذكر الجاربردى * وقال الفنرى معناه مجرد ذلك لا يستلزم الأمر بالقياس مالم يدل

قيل لوْ قالَ علـَّةُ الحرْمة الإسكارُ لا نـْدفع الاحـْتمالُ قلنا فيـَثـْبـُتُ الحـكـْمُ فى كلِّ الصـُّورِ بالنـَّصِّ) أقول ذهب النظام وأبو الحسين البصرى وجماعة من الفقهاء وكذا الامام أحمد كما نقله ابن الحاجب الى أن التنصيص على علة الحكم أمر بالقياس مطلقا سواء كان فى طرف الفعل كقوله تصدقوا على هذا لفقره أو الترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها . وقال أبو عبد الله البصرى التنصيص على علة الفعل لا يكون أمرا بالقياس بخلاف علة الترك والصحيح عند الامام والآمدى وأتباعهما أنه لا يكون أمرا به مطلقا بل لابد فى القياس من دليل يدل عليه ونقله الآمدى عن أكثر الشافعية ولم يصرح المصنف بالمذهب المختار لاشعار الدليل به والذى نقله هنا عن النظام هو المشهور عنه وعلى هذا فيكون النقل المتقدم عنه وهو استحالة القياس إنما محله عند عدم التنصيص على العلة ونقل عنه الغزالى فى المستصفى أن التنصيص على العلة يقتضى تعميم الحكم فى جميع مواردها بطريق عموم اللفظ لا بالقياس (قوله لنا) أى الدليل على ما قلناه ان الشارع إذا قال مثلا حرمت الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل أن يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقا ويحتمل أن يكون هو اسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة إلى الخمر معتبرا فى العلة

دليل على الحاق الفرع بالأصل للاشتراك فى العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس فان (قيل لو قال) الشارع (علة الحرمة) أى حرمة المشروب (الإسكار) أى من حيث هو اسكار (لاندفع الاحتمال) المذكور ويكون أمراً بالقياس وهذا هو التنصيص بخلاف ما ذكرتم من المثال إذ الاحتمال ينافى التنصيص (قلنا) لو قال هكذا لاقتضى بصيغته ثبوت الحرمة فى جميع صور الاسكار بالنص (فيثبت الحكم) وهو الحرمة (فى كل الصور بالنص) لا بالقياس وذلك لأن النص دل على علية الاسكار من حيث هو والعلم بوجود العلة أينما وجدت علة العلم بوجود الحكم فالنص حينئذ هو الدال على التعميم فالقياس غير مثبت لكونه مثبتا الحكم فى فرع لم يثبت فيه هذا الحكم بالنص وإن ثبت به فى الأصل لا فيما أثبت النص الحكم فيه * واستدل الفارق بأن من ترك أكل رمانة لحموضة دل على تركه كل حامض ومن أكل رمانة لحموضة لايدل على أكل كل رمانة حامضة والجواب أن الترك ربما كان للحموضة المخصوصة بهذه الرمانة فلا يلزم ترك سائر الرمانات الحامضة وإن أكل هذه الرمانة جاز أن يكون لحموضتها مع ميل الطبيعة إليها وقيام الاشتهاء الصادق وخلو المعدة عن غيرها فلا يوجب أكل سائر الرمانات وقد يجاب بأن ذلك لقرينة التأذى بها وكون ترك المؤذى مطلقاً مركوزاً فى الطباع وخصوصية ذلك المؤذى ملغاة عقلا بخلاف الأحكام فانها قد تختص بمحالها لأمور لاندرك كذا ذكر

لجواز اختصاص اسكارها بترتب مفسدة عليه دون اسكار النبيذ وإذا احتمل الأمران فلا يتعدى التحريم إلى غيرها إلا عند ورود الأمر بالقياس وإذا ثبت ذلك فى جانب الترك ثبت فى الفعل بطريق الأولى لما تقدم ولقائل أن يقول هذا الدليل بعينه يقتضى امتناع القياس عند التنصيص على العلة مع ورود الأمر به أيضا (قوله قيل الأغلب) أى اعترض الخصم من وجهين أحدهما أن الأغلب على الظن فى هذا المثال كون الاسكار علة للتحريم مطلقا لأنه وصف مناسب للحكم واما كونه من خمر أو غيره فلا أثر له وحينئذ فيجب ترتب الحكم عليه حيث وجد ويحتمل أن يريد أن الأغلب فى العلل تعديتها دون تقييدها بمحل الحكم بالاستقراء وأجاب المصنف بأن النزاع انما هو فى أن التنصيص على العلة هل يستقل بافادة وجوب القياس أم لا وما ذكرتم يقتضى أنه لا بد أن يضم اليه كون العلة مناسبة أو أن الغالب عدم تقييدها بالمحل ويحتمل أن يريد ما ذكره فى المحصول وهو أن مجرد التنصيص على العلة لا يلزم منه الأمر بالقياس مالم يدل دليل على وجوب لحاق الفرع بالأصل للاشتراك فى العلة أعنى الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس * الاعتراض الثانى أن الاحتمال الذى ذكرتموه وهو كون العلة اسكار الخمر مخصوص بالمثال المذكور فلا يتمشى دليلكم فى غيره كما إذا قال الشارع علة حرمة الخمر هو الاسكار فان احتمال التقييد بالمحل ينقطع هنا وتثبت الحرمة فى كل الصور وأجاب المصنف بأنا نسلم ثبوت الحكم هنا فى كل الصور لكنه يكون بالنص لا بالقياس قال فى المحصول لأن العلم بأن الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة موجب للعمل بثبوت هذا الحكم فى كل مسكر من غير أن يكون العلم ببعض الأفراد متأخراً عن العلم بالبعض الآخر وحينئذ فلا يكون هذا قياساً لأنه ليس جعل البعض أصلا والآخر فرعا بأولى من العكس وإنما يكون قياساً إذا قال حرمت الخمر لكونه مسكراً * واعلم أن الذهاب إلى أن الشارع إذا قال علة حرمة الخمر هو الاسكار أن الحكم يكون ثابتاً فى النبيذ وغيره من المسكرات بالنص جزم به فى المحصول وهو مشكل فان اللفظ لم يتناول ولعل هذا هو المقتضى لكون المصنف عبر بقوله علة الحرمة هو الاسكار لكنه لا يستقيم من وجه آخر وهو أن السائل لم يورد السؤال هكذا فتعبيره بهذا حجر على السائل

---

[1] المحقق قال الفنرى النظام ممن يحيل القياس فكيف يقول التنصيص على العلة أمر به بل لعل مراده أن ذلك كاف فى العلم بثبوت الحكم فى غير المنصوص عليه وهذا ليس باثبات الحكم بالقياس ففى تحرير المسألة خبط وكذا فى تقريرها إذ لاحاجة إلى التطويلات بل يكفى فى ذلك أن يقال الشارع إن نص على علة الحكم بحيث لم يكن للتقييد دخل ثبت الحكم فى جميع محالها بالنص وان نص عليها بحيث يكون له دخل فى العلية لم يتأت القياس لامتناع

وأيضاً فلأنه يقتضى حصر التحريم فى المسكار وهو باطل قطعا واستدل أبو عبدالله البصرى على مذهبه بأن من ترك أكل شيء لكونه مؤذيا فانه يدل على تركه لكل مؤذ بخلاف من ارتكب أمراً لمصلحة كالتصدق على فقير فانه لايدل على تصدقه على كل فقير والجواب انا لانسلم أنه يدل على تركه لكل مؤذ سلمناه لكنه لقرينة التأذى لا لمجرد التنصيص على العلة *

قال : (الثالثة القياسُ إمَّا قَطْعىٌّ أوْ ظنىٌّ فيكونُ الفَرعُ بالحكمِ أوْلى كتَحْرِيمِ الضَّربِ على تحريم التَّأفيفِ أوْ مُساوياً كقِياسِ الأمَةِ على العبْدِ فى السِّرايَةِ أوْ أدْوَنَ كقِياسِ البِطِّيخ عَلى البُرِّ فى الرِّبا

تعديته وأياما كان لم يكن امرأ بالقياس أقول تعيين طريق الاستدلال ليس من دأب المناظر على ماعرف نعم ذلك لايليق بايجاز المصنف إلا أنه خبط * المسألة (الثالثة القياس إماقطعى) وهو المعلوم ثبوت علته فى الأصل والفرع وكونها مناط الحكم فى الأصل فيعلم ثبوت الحكم فى الفرع (أوظنى) وهو الذى ظن علة الحكم فى الأصل والفرع أوفى أحدهما وعلمت فى الآخر فيظن الحكم فى الفرع (فيكون الفرع) أى على تقدير ظنية القياس أوقطعيته اما(بالحكم أولى) بأن يكون استلزام العلة الجامعة لحكم الفرع أظهر من استلزامها لحكم الأصل (كتحريم) أوكقياس تحريم (الضرب على تحريم التأفيف) فان استلزام وجوب توقر الوالدين لحرمة الضرب أولى من استلزامه لحرمة التأفيف (أو) يكون الفرع (مساوياً) للأصل فى الحكم بأن يتساوى الاستلزامان (كقياس الأمة) التى اعتق الموسر بعضها (على العبد فى السراية) أى فى سراية العتق من البعض إلى الكل فإن المشترك بينهما رضا الشارع بالعتق وليس استلزامه لإحدى السرايتين أولى من استلزامه للأخرى إذلادخل لشيء من خصوصية الذكورة والأنوثة فى ذلك (أو) يكون الفرع (أدون) من الأصل فى الحكم بأن يكون استلزامها له فى الفرع أخفى منه فى الأصل (كقياس البطيخ على البر فى الربا) لأن علة الربا فى المطعومات هو الطعم والاقتيات وهو فى البر أولى منه فى البطيخ كذا ذكر الفنرى وقال الخنجى فى بيان الادونية لاحتمال أن يكون علة الأصل هو القوت دون الطعم كما ذهب إليه مالك فلا يكون حكم الربوية فى السفرجل ثابتا على هذا التقدير ولذلك كان الحكم فى الفرع أدون وكأنه وقع فى المتن الذى عنده السفرجل مكان البطيخ قال الفنرى وفيه نظر فان مذهب مالك هنا يقتضى عـــدم الحكم فى الفرع لا كونه أدون فيه أقول المشهور أن العلة عند الشافعى فى المطعومات الطعم ولا نســـلم أنه فى البر أولى بل الاولوية لو كانت فانما هى بالاقتيات وهو مالم يعتبره الشافعية واعتراضه على الخنجى غيروارد إذ معنى كلامه أن ثبوت

قيل تحْرِيمُ التَّأفيفِ يدلُّ علىٰ تحريم أنْواع الأذَىٰ عُـرْفاً ويُـكذِّبهُ قول الملِكِ للْجلاَّدِ افْتُـلهُ ولاَ تسْتخِفَّ به قيل لو ثبتَ قياساً لمَا قال به مُنْـكِرُه قلنا القَـطْعيُّ لمْ يُنْـكرْ

الحكم فى الأصل متيقن بخلافه فى الفرع لأن ذلك مبنى على أن العلة الطعم وهذا وإن كان راجحا عندنا لكنه يحتمل أن يكون القوت فلا يلزم ثبوت الحكم فى الفرع كالسفرجل على هذا التقدير فلتمكن هذا الاحتمال صار ثبوته فيه أدون وإن كان الراجح ثبوته بناء على ماهو علة عندنا ومن هذا قال الجاربردى وهذا جار فى أكثر القياسات التى تتداولها الفقهاء فى كتبهم ومباحثهم لاحتمال كون العلة غير ماذكروه قال الفنرى ثم الفاء فى فيكون الفرع تشعر بأن الأولوية مختصة بالقياس الظنى وليس كذلك إذ ذاك جار فى اليقينى أيضاً لأن اليقينيات ربما تتفاوت جلاء وخفاء أقول هذا حق لكن لا نسلم إشعار الفاء باختصاصها بالظنى بل هو لترتيب ما دخل عليه على التقسيم السابق كما أشرنا إليه مع أن ما ذكره يخالف ماذهب إليه فى صدر شرح المسألة من أن القياس إن كان يقينيا تمتنع الأولوية فيه إذ لادرجة للاعتقاد أقوى من اليقين اللهم إلا أن يكون ذلك لتقرير مافهمه من كلام المصنف (قيل) دلالة (تحريم التأفيف) على تحريم الضرب ليس من القياس إذ تحريم التأفيف (يدل على تحريم أنواع الأذى عرفاً) فيكون حقيقة عرفية فيه فيكون ذا مستفاداً من النص لا القياس ورده بقوله (ويكذبه) أى ذلك القول (قول الملك للجلاد) مشيراً إلى شخص (اقتله ولا تستخف به) فان النهى عن الاستخفاف مع الأمر بالقتل دليل على أنه ليس مدلوله عرفا فيكون ثابتا بالقياس قال الفنرى وفيه نظر لأن ماذكره لا ينافى ماسبق بل لوقال يكذبه قول الملك اقتله ولاتقل له أف لصح أقول لاخفاء فى ضعف النظر لأن حاصل قوله لاتقل له أف النهى عن الاستخفاف به لظهور أن ليس المراد الأصلى به صورة هذا التكلم نعم ينافى أن يقال المدعى الدلالة على تحريم أنواع الأذى ظاهراً ولا ينافى ذلك العدول عنه عند انضمام مايصرفه عن الظاهر فان (قيل لو ثبت) تحريم الضرب (قياساً) على تحريم التأفيف (لما قال به) أى بتحريم الضرب (منكره) أى من ينكر القياس واللازم باطل (قلنا) المنكرون إنما أنكروا القياس الخفى الظنى والجلى (القطعى لم ينكر) عند أحد قال الفنرى وفيه نظر لأن من أنكر أصل القياس كما مر فى صدر الباب كيف يقول بالجلى أقول قيل معناه أن مانعى القياس مطلقا منعوا ذلك وعند المانعين من الخفى لم يمنع لأنه من الجلى وهو غير منكر كذا ذكر الجاربردى وعلى هذا يدفع النظر والحق أنه لم ينقل عن أحد انكار استفادة حرمة الضرب من حرمة

قيل نَفْىُ الأدْنىٰ يدُلُ علىٰ نفْى الأعلىٰ كقولهم فلانٌ لا يمتلك الحبَّة ولاٰ النّقيرَ ولاٰ القِطْميرَ قلنا أما الأوّلُ فلأنّ نفْى الجُزء يَستلْزِمُ نفْى الكُلّ وأمّا الثانى فلأنّ النّقْل فيه ضرُورةٌ ولاٰ ضرورةَ ههُنا) أقول هذه المسألة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا فى أمرين أحدهما القياس والثانى الحكم الذى فى الأصل فأما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنياً فالقطعى كما قاله فى المحصول يتوقف على مقدمتين فقط إحداهما العلم بعلة الحكم والثانية العلم بحصول مثل تلك العلة فى الفرع فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم فى الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به أو مظنونا ثم مثل له أعنى الإمام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فانه قياس قطعى لأنا نعلم أن العلة هى الأذىٰ ونعلم وجودها فى الضرب ولكن الحكم ههنا ظنى لأن دلالة الألفاظ عنده لا تفيد إلا الظن كما تقدم نقله عنه فتلخص أن القياس فى هذا المثال قطعى والحكم المستفاد منه ظنى وحاصله أنا قطعنا بالحاق هذا الفرع فى ذلك الأصل فى حكمه المظنون وأما القياس الظنى فهو أن تكون إحدى المتقدمتين أو كلتاهما مظنونة كقياس السفرجل على البر فى الربا فان الحكم بأن العلة هى الطعم ليس مقطوعا به لجواز أن تكون هى الكيل أو القوت كما قاله الخصم وإلى هذا كله أشار المصنف بقوله القياس إما قطعىٌ أو ظنى * الامر الثانى

التأفيف والظاهر أن ذلك ليس من القياس المستنبط لأنه يفهم لغة لا اجتهاداً بل هو من فحوى الخطاب الذى سماه الحنفية دلالة النص فان (قيل نفى الأدنى يدل على نفى الأعلى) عرفا (كقولهم فلان لا يمتلك الحبة) فانه يدل على أنه لا يملك ديناراً ولا درهما وإلا لزم إثبات المنفى (و) قولهم فلان (لا) يملك (النقير) وهى النقرة على ظهر النواة (ولا القطمير) وهى مافى شقها على مافى المحصول أو القشرة الدقيقة عليها على مافى الصحاح فانه يدل على أنه لا يملك شيئاً أصلا وإذا كان كذلك كان تحريم التأفيف الذى هو أدنى دالا على تحريم الضرب الذى هو أعلى فلا يكون مستفاداً من القياس (قلنا) الأصل أن المنفى إذا دخل على شىء اختص به ولم يتجاوز إلا لزائد ككونه شرطا لآخر أو جزءاً له فان نفيهما يستلزم نفى المشروط والكل أو كونه منقولا عنه لهذا اللفظ بحيث لا يراد به بل يراد المعنى المنقول إليه وفى مثالنا التحريم تعلق بالتأفيف وهو ليس بجزء للضرب ولا شرط له ولا ما نقل اللفظ الدال عليه إلى الضرب بخلاف المثالين فان فيهما قد وجد أمر زائد (أما الأول فلأن نفى الجــزء) كالحبة (يستلزم نفى الكل) كالدينار والدرهم (وأما الثانى فلأن النقل فيه ضرورة) للقطع بأن ليس المراد الحقيقة بل المراد عدم تملك شىء معا (ولا ضرورة ههنا)

الحكم الذى فى الأصل قال فى المحصول فينظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل أن يكون الحكم فى الفرع أولى منه قال لأنه ليس فوق اليقين مرتبة والذى قاله مبنى على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه فى الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعياً أى سواء كان القياس قطعياً أم لم يكن فثبوت الحكم فى الفرع قد يكون أولى من ثبوته فى الأصل وقد يكون مساويا له وقد ويكون دونه فالأولى كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فان الأذى فيه أكثر أما المساوى فكقياس الأمة على العبد فى سراية العتق من البعض إلى الكل فانه قد ثبت فى العبد بقوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شركا له فى عبد قوم عليه ثم قسنا عليه الأمة وهما متساويان فى هذا الحكم لتساويهما فى علته وهى تشوف الشارع إلى العتق ويسمى هذان القسمان بالقياس فى معنى الأصل ويسميان أيضا بالقياس الجلى وهو ما يقطع فيه بنفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع فانا نقطع بأن الفارق بين العبد والأمة وهو الذكورة والأنوثة لا تأثير لهما فى أحكام العتق وأما الأدون فهى الأقيسة التى تستعملها الفقهاء فى مباحثهم كقياس البطيخ على البر فى الربا بجامع الطعم فانه يحتمل أن تكون العلة إنما هو القوت أو الكيل هكذا عاله بعض الشارحين وعلله بعضهم بأن الطعم فى المقتات أكثر مما هو فى البطيخ وإلى هذا كله أشار المصنف بقوله فيكون الفرع إلى آخره وهو متفرع على القياس من حيث هو وليس مفرعا على القياس الظنى وإن أوهمه كلام المصنف وصرح به الشارحون أيضا ولهذا أن الامام جعلهما مسألتين مستقلتين وقررهما بمعنى الذى قررته من أوله إلى آخره والذى ذكره الشارحون هنا سببه ذهولهم عن تقرير كلام الامام على وجهه فلزمهم أن يكون المنهاج مخالفا لأصليه الحاصل والمحصول من وجوه وأن يكونا قد ناقضا كلاميهما بعد أسطر قلائل مناقضة فظيعة حتى صرح بعضهم بها بناء على زعمه ويعرف ذلك بمراجعة المحصول ومنشأ الغلط توهمهم أن القياس إنما يكون قطعيا إذا كان حكم الأصل قطعيا وهو عجيب فانه مع كونه مخالفا للمحصول واضح البطلان لأن القياس هو التسوية وقد يقطع بتسوية الشىء بالشىء فى حكمه المظنون كما تقدم إيضاحه ومثال ذلك من خارج أن الاجماع منعقد على تسوية الخالة بالخال فى الارث أى نورثها أيضا كما ورثناه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم الخال وارث من لا وارث له على تقدير ثبوته فالارث مظنون والتسوية مقطوع بها نعم الحكم الثابت بالقياس المظنون لا يكون إلا مظنونا واعلم أن فى كلام المصنف نظراً من وجهين أحدهما أن تقسيم القياس إلى أدون أراد به ضعف العلة يعنى أن ما فيها من المصلحة أو المفسدة دون ما فى الأصل فهذا يقتضى أن لا يجوز القياس لأن شرطه وجود العلة بكمالها فى الفرع كما سيأتى وإن أراد به شيئا آخر فلا بد من بيانه * الثانى أن الحكم على تحريم الضرب وغيره من أمثلة فحوى الخطاب بأنه من باب القياس يقتضى أن اللفظ

لايدل عليه لأن القياس إلحاق مسكوت عنه بملفوظ به لكنه قد ذكر قبيل الاوامر والنواهى أن اللفظ يدل عليه بالالتزام وسماه مفهوم موافقة وهذا وارد أيضا على كلام الإمام وأتباعه وتقدم التنبيه عليه واضحا ومنهم من قال المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوى وهو التلفظ بأف إلى المنع من أنواع الأذى كما سيأتى ذكره والاستدلال عليه فعلى هذا يكون الضرب ثابتا بالمنطوق لا بالمفهوم كما زعمه بعض الشارحين فتحصلنا على ثلاثة مذاهب ذكرها من تكلم على المحصول والذى اختاره المصنف هنا وهو كونه قياسا نقله فى البرهان عن معظم الأصوليين ونص عليه الشافعى فى الرسالة فى أواخر باب تثبيت خبر الواحد ثم قال وقد يمتنع بعض أهل العلم أن يسمى هذا قياسا * واعلم أنا إذا قلنا أنه يكون قياسا فيكون قطعيا بلا نزاع إلا على الوهم السابق فاعرفه (قوله قيل تحريم) أى استدل القائل أن التأفيف يدل على تحريم أنواع الأذى بثلاثة أوجه أحدها فهم أهل العرف له وجوابه أنه لو كان كذلك لم يحسن من الملك إذا استولى على عدوه أن يأمر الجلاد بقتله وينهاه عن الاستخفاف به لكون النهى عن الاستخفاف على هذا التقدير يدل بالالتزام على تحريم القتل لكنه يصح هكذا أجاب به الإمام فقلده فيه المصنف وفيه نظر من وجهين أحدهما أنه لا يطابق المدعى أصلا لأن الكلام فى نقل التأفيف لا فى نقل الاستخفاف ولايلزم من عدم النقل فى لفظه عدم النقل فى أخرى فلو قال ولا تقل له أف لاستقام الثانى أن النهى عن الاستخفاف أو التأفيف لايدل على تحريم القتل نصا بل ظاهرا فغاية ذلك أنه صرح بمخالفة الظاهر وأمر ببعض أنواع الاستخفاف ونهى عن الباقى لغرض فالأولى فى الجواب منع النقل وقد أجاب به الإمام أيضا * الدليل الثانى أن تحريم الضرب لو ثبت بالقياس لخالف فيه من يخالف فى القياس وأجيب بأن هذا هو القياس الجلى كما تقدم والمنكرون للقياس لم ينكروه بل إنما أنكروا القياس الخفى فقط * الثالث أن نفى الأدنى يدل على نفى الأعلى كقولهم فلان لا يملك الحبة فانه يدل على نفى الدرهم والدينار وغيرهما وكقولهم لا يملك النقير ولا القطمير فانه يدل على أنه لا يملك شيئا ألبتة من غير نظر إلى القياس فكذلك نفى التأفيف مع الضرب والنقير هو النقرة التى على ظهر النواة والقطمير هو ما فى شقها هكذا قال فى المحصول ولكن المعروف وهو المذكور فى الصحاح أن الذى فى شقها هو الفتيل وأما القطمير فهو القشرة الرقيقة أى الثوب وأجاب المصنف بأن المثال الاول إنما دل فيه نفى الأدنى على نفى الأعلى لكون الأدنى وهو الحبة جزءا للأعلى ونفى الجزء مستلزم لنفى الكل وأما الثانى وهو النقير والقطمير فنحن نعلم بالضرورة من هذا المثال أنه ليس المراد نفيهما بل نفى ما يسارى شيئا فدعوى النقل فيهما ضرورية بخلاف صورة النزاع فانه لاضرورة فيها إلى دعوى النقل لجواز الحمل على المعنى اللغوى ولك أن تقول الحبة اسم للواحد مما يزرع فلايلزم من نفيها نفى

. . . .

غيرها فان أدعى المجيب أن التقدير ليس عنده زنة حبة قلنا الأصل عدم الحذف فان ادعى اشتهاره فى العرف فيلزم أن تكون اللفظة منقولة أيضاً وتستوى الأمثلة قال (الرابعة القياس يجْرِى فى الشَّرْعيّاتِ حتّى الحُدودِ والكفاراتِ لعُمومِ الدّلائلِ

إذ الحقيقة مراده المسألة (الرابعة — القياس يجرى فى) جميع (الشرعيات حتى الحدود) كايجاب الحد على اللائط قياساً على الزانى والجامع ادخال فرج فى فرج محرم مشتهى قصدا (و) حتى فى (الكفارات) لما نقله الإمام فى مناقضات الحنفية أنهم قالوا بوجوب الكفارة بالافطار بالأكل قياسا على الافطار بالوقاع ولكنهم إنما يقولون بذلك لعموم قوله من أفطر فى نهار رمضان فعليه ماعلى المظاهر أو الدلالة النص الموجب للكفارة فى الوقاع على مااشتهر فى كتبهم وهى غير القياس عندهم وإنما منعوا جريان القياس فيهما لأن الحدود لكونها من العقوبات تدرأ بالشبهات كما ورد به الحديث وكذا الكفارات لأن فيها شائبة العقوبة وفى القياس شبهة فلا يثبتان به وأجيب بأن عدم افادة القياس للقطع لايعد شبهة دارئة للحدود وإلا لما ثبتت بخبر الواحد أيضا لأنه لايفيد العلم واللازم باطل اتفاقا فان قلت الحنفية إنما لا يثبتون الحدود والكفارات بالقياس بناء على أن لامدخل للرأى فى المقادير الشرعية كاعداد الركعات واعداد الجلد وتعيين ستين مسكينا مما لاسبيل إلى إدراك معناه فان ذلك مما لايعرف إلا بالسمع لا لأن القياس ظنى حتى يرد ماذكرتم قلنا هذا إنما يكون لو عم جميع أحكام الحدود والكفارات وليس كذلك فان منها مايعقل معناه ونحن لانوجب القياس فى كل حكم حدا أو كفارة بل لانوجبه فيها وفى غيرها إلا فيما علم معناه كما قيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وقطع النباش على قطع السارق فان العلة والحكم فيهما معلومان وأما مالا يعلم فيه المعنى فلا خلاف فيه كذا ذكر المحقق وإنما جرى القياس فيهما (لعموم الدلائل) الدالة على جواز العمل بالقياس نحو فاعتبروا فانه عام وكقول معاذ وتصويب النبى عليه السلام إياه فان كلا منهما مطلق كذا ذكروا أقول فيه نظر إذ لانسلم أن اعتبروا عام بالنسبة إلى جميع الاعتبارات بل العموم فى المخاطبين وليس الكلام فيه والاطلاق لايقتضى وجوب العمل بجميع الأقيسة فلا يلزم وجوب العمل بالقياس فى المتنازع فيه اللهم إلا إذا ادعى جواز العمل به فيه * ذكر المحقق أن من صور اتفاق الصحابة على العمل بالقياس تمت انهم حدوا فى الخمر بالقياس حيث تشاوروا فيه فقال على إذا شرب سكر الخ فاقام مظنة الشيء مقامه كتحريم مقدمات الزنا حيث كانت مظنة له قال الفاضل ظاهر هذا الكلام أنه قاس السكر على القذف فى ترتيب وجوب ثمانين جلدة عليه بجامع كونه مظنة الافتراء أو قاس نسبة السكر إلى القذف على نسبة اللمس والتقبيل إلى الزنا فى ترتيب الحكم المنسوب إليه على المنسوب

وفى العَقْلِيَّاتِ عِنْدَ أَكْثَرِ المُتَكَلِّمِينَ وفى اللُّغَاتِ عِنْدَ أَكْثَرِ الأُدَبَاءِ

لجامع كون المنسوب مظنة المنسوب اليه وكلام الشارحين أنه قاس شارب الخمر على القاذف بجامع الافتراء ولاخفاء فى أن الافتراء غير متحقق فى الشارب وانما هو مظنة له (و) كذا يجرى (فى العقليات عند أكثر المتكلمين) ويسمونه الحاق الغائب بالشاهد بجامع عقلى كالعلة فى قولهم عالمية الغائب معللة بالعلم قياسا على الشاهد والشرط كقولهم العلم فى الغائب مشروط بالحياة كما فى الشاهد والدليل كما يقال الفعل المتقن المحكم يدل على قدرة الفاعل وعلمه فى الغائب قياسا على الشاهد واستدل على ذلك بأن القياس قد يكون يقينيا فيجوز أن يستدل به فى العقليات وأيضا انا إذا علمنا قطعا أن الحكم فى الأصل معلل بكذا خارجا أو ذهنا ثم وجدنا هذا الوصف فى الفرع علمنا ثبوت الحكم فيه إذ لو لم يكن كذلك فاما أن يكون تعين الأصل معتبرا فى ثبوت الحكم أو تعين الفرع مانعا أولا يكون هذا ولا ذاك فعلى الأول والثانى يخرج الوصف المشترك عن كونه علة وهو خلاف ماعلم وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح أقول لاخفاء فى أن ذلك إنما يتم لو علم قطعاً أن الوصف من حيث هو علة تامة لثبوت الحكم حيث ماوجد ولا يتحقق ذلك فى كثير من العقليات التى أثبتوها بالقياس والحق أن التمسك به فى العقليات لايقتضى كونه قطعياً إذ من العقليات مايكتفى فيه بما يفيد غلبة الظن كالاقناعيات فالقياس وهو المسمى بالتمثيل عند المنطقيين يفيد فى ذلك (و) كذا يجرى (فى اللغات عند أكثر الأدباء) وتحرير محل النزاع أن المستفاد من اللغة أما الحكم أو اللفظ فالأول لا يجرى فيه القياس مثل قولنا الفاعل مرفوع إذ هى قاعدة كلية منتزعة من الجزئيات بالاستقراء غير مختصة بالبعض حتى يقاس عليه البعض الآخر والثانى ان كان علما أو صفة فكذلك اما العلم فلأنه غير موضوع لمعنى متجاوز عن محله حتى يكون جامعا بين الأصل والفرع ولا بد للقياس منه وأما الصفة كالفاضل والعالم فلأنها واجبة الاطراد وضعا فى كل من وجد فيه المعنى كالفضل والعلم لجواز الاطلاق ثابت وضعا لا قياسا وان كان اسم جنس فأما أن يكون له معنى يلاحظ فى غير جنسه أولا فان لم يكن كرجل لم يثبت القياس فيه إذ الاطلاق مطرد فى جميع موارده نظرا إلى تحقق المعنى فى الكل لا بالقياس وإن كان كالخمر مثلا فعند أكثر الأدباء يجرى فيه القياس وهو مختار المازنى وأبى على الفارسى ومنع المحققون من ذلك احتج الأولون بأن الخمر إنما سميت خمرا للشدة المطربة المخامرة للعقل لأن التسمية دارت معها وجودا وعدما اما وجوداً ففى صورة الخمر واما عدما ففى صورة الماء والدوران امارة علية المدار للدائر فوجب أن يسمى النبيذ خمراً أيضاً بالقياس وأجيب بأن ذلك كما دار مع ماذكر دار مع المخامرة المستفادة من عصير العنب أيضاً اما وجوداً

دونَ الأسْباب

فى هذه الصورة وأما عدما فظاهر أقول غاية ذلك إثبات أن المخامرة الخاصة علة بالدوران وهو لايدل على عدم علية مطلق المخامرة بل ليس فيه إلا عدم الدلالة عليها ولا تلزم الدلالة على العدم فيجوز أن يثبت بدلالة دوران آخر فالأقرب فى الجواب ما ذكر الفاضل من أنه يشترط فى الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان عمدة إطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع وقد يجاب بأن ماذكرتم إنما يتم لو كان رعاية المعنى لصحة الاطلاق وهو ممنوع بل هى للوضع إذ قد يراعى فيه لترجيح الاسم على غيره فى تخصيصه من بين الأسماء بالمعنى ويؤيد ذلك عدم إطلاق القارورة على الدن باعتبار قرار الماء فيه ، وقد يستدل على المنع بأن أهل اللغة . اما ان نصوا على أن الخمر وضعت لهذا المعنى المخصوص لاغير أو نصوا على وضعها لكل مسكر أو لم ينصوا على شيء من ذلك فعلى الأول يكون الإطلاق على النبيذ حقيقة خروجاً عن قانون اللغة ، ولا نزاع فى جواز الإطلاق مجازا وعلى الثانى يكون ذلك من الوضع لا القياس وعلى الثالث يحتمل أن يكون الجامع دليلا على التعدية ويحتمل أن لا يكون كذلك فالحكم بالتعدية إثبات اللغة بالمحتمل وهو باطل وقد يقال عليه لم لا يجوز أن يكون الواضع قد نص على أن الخمر موضوعة لهذا المعنى باعتبار المخامرة من غير تنصيص على عدم الوضع لغيرها ، ولاعلى وضعه لكل مايوجد فيه الجامع مع التنصيص على أن علة الوضع المخامرة فيتأتى القياس والجواب أنه إن أريد بالمخامرة الخاصة بالموضوع له لم يتأته القياس وإن أريد أن مطلق المخامرة من حيث هى علة للتسمية فهو تنصيص بوضعه لكل مايوجد فيه قوله : (دون الأسباب) أى القياس لايجرى فيها بمعنى أنه إذا جعل الشارع وصفا سبب الحكم لايقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً وهذا هو مختار المالكية والحنفية كالقاضى أبى زيد وغيره خلافا لأكثر الشافعية لنا على المختار أنه لو قيس فى السببية فان كان ثمة جامع فهو السبب لاستقلاله باثبات الحكم فيتحد السبب والحكم فليس ثمة جعل وصف أصلا وآخر فرعا وإن لم يكن امتنع القياس لانتفاء الجامع فان قلت قيس المثقل على المحدد فى سببية القصاص واللواطة على الزنا فى سببية الحد أجيب بأن هذا قياس فى وجوب القصاص والحد لا السببية كذا ذكر الفنرى أقول لاخفاء أنه قياس لأحد الفعلين على الآخر فى وجوب العقوبة بسبب ذلك الفعل فهو قياس فى الحكم ، والسببية معاً وقد يجاب بأن النزاع فيما تعدد السبب فى الأصل والفرع أى الوصف المتضمن للحكمة ، وكذا العلة وهى الحكمة وههنا السبب واحد ثبت فى الأصل والفرع بعلة واحدة كالقتل العمد العدوان فانه سبب القصاص للزجر لحفظ النفس وكايلاج فرج فى فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً لوجوب الحد

والعادات كأقل الحيض وأكثره) أقول الصحيح وهو مذهب الشافعى كما قاله الإمام أن القياس يجرى فى الشرعيات كلها ، أى يجوز التمسك به فى إثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات إذا وجدت شرائط القياس فيها وقالت الحنفية : لايجوز القياس فى هذه الأربعة ، ورأيت فى باب الرسالة من كتاب البويطى الجزم به فى الرخص ولأجل ذلك اختلف جواب الشافعى فى جواز العرايا فى غير الرطب والعنب قياساً وذهب الجبائى والكرخى إلى أن القياس لايجرى فى أصول العبادات كإيجاب الصلاة بالإيماء فى حق العاجز عن الإتيان بها بالقياس على إيجاب الصلاة قاعداً فى حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الإتيان بها على الوجه الأكمل ، وصحح الآمدى وابن الحاجب أنه لايجرى فى جميع الأحكام لأنه ثبت فيها مالا يعقل معناه كالدية ثم استدل المصنف على الجواز بأن الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع ، فمثال الحدود إيجاب قطع النباش قياساً على السارق والجامع أخذ مال الغير خفية قال الشافعى وقد كثرت أقيستهم فيها حتى عدوها إلى الاستحسان فانهم زعموا فيما إذا شهد أربعة على شخص بأنه زنى بامرأة وعين كل شاهد منهم زاوية أنه يحد استحساناً . مع أنه على خلاف العقل فلأن يعمل به فيما يوافق العقل أولى ومثال الكفارات إيجابها على قاتل النفس عمداً بالقياس على المخطىء قال الشافعى ولأنهم أوجبوا الكفارة فى الإفطار بالأكل قياساً على الإفطار بالجماع وفى قتل الصيد خطأ قياساً على قتله عمداً والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق الملغاة وهذا لاينفعهم فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية ، وأما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا كما قال الشافعى فان الاقتصار على الأحجار فى الاستنجاء من أظهر الرخص وهم قد عدوه إلى كل النجاسات . قال : وأما المقدرات فقد قاسوا فيها حتى ذهبوا إلى تقديراتهم فى الدلو والبئر يعنى أنهم فرقوا فى سقوط الدواب إذا ماتت فى الآبار فقالوا فى الدجاجة ينزح كذا وكذا وفى الفأرة أقل من ذلك ، وليس هذا التقدير عن نص ولا إجماع فيكون قياساً واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات والقياس شبهة لادليل قاطع وعلى المقدرات بأن العقول لاتهتدى إليها وعلى الرخص

الزجر لحفظ النسب . كذا ذكر المحقق قال الفاضل : والحق أن رفع النزاع بمثل ذلك ممكن كما فى كل صورة فإن القائلين بصحة القياس فى الأسباب لا يقصدون إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ، ويعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب (و) كذا لا يجرى القياس فى (والعادات كأقل الحيض وأكثره) فان القياس إنما يجرى

بأنها منح من الله تعالى فلا تتعدى فيها مواردها وعلى الكفارات بأنها على خلاف الأصل لأنها ضرر والدليل ينفى الضرر والجواب أنه منقوض بما قلناه (قوله وفى العقليات) أى ذهب أكثر المتكلمين إلى جواز القياس فى العقليات إذا تحقق فيها جامع عقلى اما بالعلة أو الحد أو الشرط أو الدليل قال فى المحصول ومنه نوع يسمى الحاق الغائب بالشاهد بجامع من الأربعة فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا العالمية فى الشاهد يعنى المخلوقات معللة بالعلم فكذلك فى الغائب سبحانه وتعالى وأما الجمع بالحد فكقولنا حد العالم شاهدا من له العلم فكذلك فى الغائب وأما الجمع بالدليل فكقولنا التخصيص والاتقان يدلان على الارادة والعلم شاهدا وكذلك فى الغائب وأما الجمع بالشرط فكقولنا شرط العلم والارادة فى الشاهد وجود الحياة فكذلك فى الغائب (قوله وفى اللغات) أى ذهب أكثر أهل الأدب إلى جواز القياس فى اللغات كما نقله عنهم ابن جنى فى الخصائص وقال الإمام هنا انه الحق قال وذهب أصحابنا وأكثر الحنفية إلى المنع واختاره الآمدى وابن الحاجب به وجزم الإمام فى المحصول فى كتاب الأوامر والنواهى فى آخر المسألة وقد حرر ابن الحاجب محل الخلاف وحاصله أن الخلاف لا يأتى فى الحكم الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع افراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول ولا فى الإسم الذى ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كرجل وأسامة أو مشتقا كضارب ومضروب ولا فى اعلام الأشخاص كزيد وعمرو فانها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف فى الأسماء التى وضعت على الذوات لأجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجودا وعدماً وتلك المعانى مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها فحينئذ يجوز على رأى اطلاق تلك الأسماء على غير مسمياتها لاشتراكها معها فى تلك المعانى وذلك كتسمية النبيذ خمراً لاشتراكه مع عصير العنب فى الاسكار وكذلك تسمية اللائط زانيا والنباش سارقاً وفائدة الخلاف فى هذه المسألة ماذكره فى المحصول وهو صحة الاستدلال بالنصوص الواردة فى الخمر والسرقة والزنا على شارب النبيذ واللائط والنباش واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى (فاعتبروا) وبأن اسم الخمر مثلا دائر مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب وجوداً وعدماً فدل على أن الاسكار هو العلة فى اطلاق الاسم فحيث وجد الاسكار جاز الاطلاق وإلا تخلف المعلول عن علته واعترض الخصم بأنه إنما يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم إذا كان تعليل التسمية من الشارع لأن صدور التعليل من آحاد الناس لا اعتبار به ولهذا لو قال أعتقت غانما لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف المدعى على أن الواضع هو الله تعالى وأجاب فى المحصول أنا بينا أن اللغات توقيفية هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه فى اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف

فيما يعلم علة الحكم قطعاً أو ظاهراً وأما طريقة العادة والخلقة لا تعلم العلة فيه قطعاً

واحتج المانعون بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلا إنما سميت بهذا الإسم لأجل استقرار الماء فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل فى الحياض والأنهار مع انها لا تسمى بذلك وأجابه الإمام بأن أقصى مافى الباب أنهم ذكروا صوراً لايجرى فيها بالقياس وهو غير قادح كما تقدم مثله عن النظام فى القياس الشرعى وهذا الذى ذكره فى القارورة من كونهم لم يستعملوا فيها القياس اللغوى صريح فى أنها وضعت للزجاجة فقط وهو مخالف لما ذكره فى الحقيقة العرفية فانه قال فى المحصول هناك فى الكلام على ماوضع عاماً ثم تخصص بالعرف مانصه والخابية والقارورة موضعان لما يستقر فيه الشىء ويخبأ فيه ثم تخصص بشىء معين (قوله دون الأسباب) يعنى أن القياس لايجرى فى أسباب الأحكام على المشهور كما قاله فى المحصول وصححه الآمدى وابن الحاجب وذهب أكثر الشافعية كما قاله الآمدى إلى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجرى فى الشروط وقال ابن برهان فى الأوسط انه يجرى فيها وفى المحال أيضاً فقال يجوز القياس فى الأسباب والشروط والمحال عندنا خلافا لأبى حنيفة مثال المسألة أن يقال الزنا سبب لايجاب الحد لعله كذا فكذلك اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بأن قياس اللواط على الزنا مثلا فى كونه موجباً للحد إن لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس وإن كان لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك وحينئذ يخرج كل من الزنا واللواط عن كونه موجباً لأن الحكم لما أسند إلى القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده إلى خصوصية كل واحد منهما وحينئذ فلا يصح القياس لأن من شرطه بقاء حكم الأصل وهو غير باق هنا وفى هذا الدليل بحث يطول ذكره (قوله والعادات) أى لايجرى القياس أيضاً فى الأمور العادية كأقل الحيض وأكثره وأقل الحمل وأكثره لأنها تختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأمزجة ولا يعرف أسبابها وهذا الحكم منقول فى المحصول ومختصراته عن الشيخ أبى اسحق الشيرازى فقط ولم يذكره الآمدى ولا ابن الحاجب (الباب الثانى فى أركانه

إذا ثبتَ الحُكم فى صورة لمشترَكٍ بيْنها وبيْن غَيْرها تُسمَّى الأولى أصْلاً والثانيَةُ فرْعاً والمُشْترِكُ

ولا ظاهرا فنرجع فيه إلى قول الصادق لا القياس (الباب الثانى فى أركانه) أى القياس وأركانه التى لاتتم ماهيته إلا بها أربعة الأصل والفرع وحكم الأصل والجامع على مايشعر به تعريفه واما حكم الفرع فثمرة القياس فيتأخر عنه فلا يكون ركنا وتقرير ذلك أنه (إذا ثبت الحكم فى صورة لمشترك) أى لسبب أمر مشترك (بينها وبين) صورة أخرى (غيرها تسمى) الصورة (الأولى) التى يثبت الحكم فيها أولا كالبر التى ثبتت حرمة التفاضل فيه إذا بيع بجنسه بالحديث المشهور فى باب الربا (أصلا و) الصورة (الثانية) التى ثبت الحكم فيها لمشترك كالذرة (فرعاً والمشترك) كالطعم أو الكيل

علـّةً وَجامعاً وَجعلَ المتَـكلّـمون دليلَ الحُـكم فى الأصْلِ أصلا والإمامُ الحُـكْـمَ فى الأولىٰ أصْـلاً والعلـّةَ فـرعاً وفى الثانيةِ بالـعكْسِ وَبيانُ ذٰلكَ فى فصلـيْن الفصل الأول فى العلة وهى المعرّفُ للْحكْـم قيل المسْـتنْـبطة عُرفتْ بهِ

(علة وجامعاً) وهذا اصطلاح الفقهاء (وجعل المتـكلمون دليل الحـكم فى الأصل) أى فى المحل المشبه به التى هى الصورة الأولى كالحديث المشهور فى مثالنـا (أصلا والإمام) جعل (الحـكم فى) الصورة (الأولى) كتحريم الربا فى البر (أصلا والعلة فرعاً) لأن العلم بعلة الحـكم فى الأولى متفرع على العلم بثبوته فيها إذ ما يعلم الحـكم فيها لم يعلم لطلب علته (و) جعل الأمر (فى) الصورة (الثانية بالعكس) أى جعل العلة أصلا للحكم فيها إذ ما لم يعلم حصول العلة لم يمكننا إثبات الحـكم فيها وصرح بضعف قول الفريقين أما قول الفقهاء فلأن أصل الشىء ما تفرع عليه والحـكم المطلوب الإثبات فى الذرة غير متفرع على البر لأن البر لو لم يوجد فيه ذلك الحـكم لم يمكن تفريع الحـكم فى الذرة عليه ولو وجد فى صورة أخرى دون البر أمكن التفريع فالحـكم المطلوب متفرع على الحـكم الثابت فى البر لا على البر فلا يكون أصلا وأما قول المتـكلمين فلأنه لو فرض العلم بحرمة الربا فى البر ضرورة أو استدلالا عقلياً أمكن تفريع حكم الذرة عليه وإن لم يعرف النص الدال عليه فالنص ليس بأصل ثم قال لقول الفريقين وجه وهو أنه لما ثبت أن الحـكم فى الأولى أصل وكان كل من المحل والدليل أصلا له لاحتياجه إلى أحدهما فى الخارج وإلى الآخر فى الذهن كان كل منهما أصلا للأصل فكان أصلا ونحن بعد ذلك نساعد الفقهاء على مصطلحهم (وبيان ذلك) أن أركان القياس (فى فصلين الفصل الأول فى العلة) عدم البحث عنها على سائر الأركان لأنها أعظمها وأوفرها بحثاً وتدقيقاً (وهى) أى العلة (المعرف للحكم) اعلم أن نفاة القياس قالوا العلة اما موجبة أو باعثة للشارع وداعية له على شرع الحـكم كالعلة الغائية والأول باطل لأن العلل الشرعية لو كانت موجبة لامتنع اجتماع علل متعددة على حكم واللازم باطل وكذا الثانى لامتناع الغرض فى فعله وإلا لزم استـكماله به وأيضاً الحـكم قديم عندكم لأنه خطاب الله فيمتنع تعليله بشىء من العلل فاختار المصنف دفعا لمـا ذكروا أن العلة بمعنى المعرف للحكم لا الموجب والمؤثر ولا الباعث والداعى وفيه بحث اما فى الأول فلما عرفت فى عدم كون أفعاله معللة واما فى الثانى فلأن كل قديم لا يلزم أن يكون واجباً لذاته وحينئذ يجوز تعليله بالعلة الفاعلية إذ الصحيح أن المحوج إلى الفاعل الإمكان دون الحدوث وأيضاً تعلق الحـكم حادث فيجوز تعليله والتعريف بالمعرف للحكم يصدق على العلامة كالإحصان للرجم وليست بعلة فان (قيل) العلة ربما تـكون مستنبطة و (المستنبطة عرفت به)

فيَدورُ قلنا تعْريفُـه فى الأصلِ وتعْريفُها فى الفرْع فلا دَوْر) أقول شرع المصنف فى بيان أركان القياس وهى أربعة ، الأصل والفرع والوصف الجامع بينهما وحكم الأصل فان قيل أهملتم خامساً وهو حكم الفرع قلنا أجاب الآمدى بأن حكم الفرع ثمرة القياس فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه وهو دور وفيه نظر فان ثمرة القياس إنما هو العلم بالحكم لا نفس الحكم فالأولى أن يجاب بأن حكم الفرع فى الحقيقة هو حكم الأصل وإن كان غيره باعتبار المحل كما تقدم فى تعريف القياس ثم إن المصنف لما بين الحكم فى أول الكتاب لم يتعرض هنا إلى بيانه واقتصر على بيان الأركان الثلاثة فقال إنه إذا ثبت الحكم فى صورة لأمر مشترك بينها وبين صورة أخرى كثبوت الحرمة فى الخمر للإسكار المشترك بينها وبين النبيذ فان الصورة الأولى وهى الخمر تسمى أصلا ، والصورة الثانية وهى النبيذ تسمى فرعا والمشترك وهو الإسكار يسمى علة وجامعاً وهذا هو رأى الفقهاء ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين وقال الآمدى انه الأشبه لافتقار النص والحكم إلى المحل بالضرورة من غير عكس وجعل المتكلمون الأصل هو دليل الحكم فى الذى سميناه أصلا كالدليل الدال على تحريم الخمر فى مثالنا وقياسه أن يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه به كتحريم الخمر وفى بعض الشروح أن فرعه المقابل له هو حكم المحل المشبه كتحريم النبيذ . قال وهو صحيح أيضاً لأن فرع الفرع فرع فعلى هذا يتفق الاصطلاحان ولعل المصنف إنما أهمل بيان فرعه لذلك وما قاله من الاتفاق ممنوع لأن الفرع فى الأول هو المحل المشبه لا حكمه وقال الإمام القياس مشتمل على أصلين وفرعين فالحكم الذى فى الصورة الأولى كتحريم الخمر أصـــل للعلة التى فيها والعلة فرع منه ، وأما فى الصورة الثانية وهو النبيذ فان الأمر بالعكس أى تكون العلة التى فيه أصلا للحكم والحكم فرع منها ، وهذه الاصطلاحات راجعة إلى قولنا الأصل ما يبنى عليه غيره فأما رجوع الأولين إليه فظاهر ، وأما الثالث فلأن إثبات علة الحكم فى الخمر متوقف على الحكم لأنا ما لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علته بخلاف النبيذ فإن إثبات الحكم فيه متوقف على العلة لكن هذا إنما يظهر فى العلة المستنبطة خاصة (وقوله

أى الحكم لأنا بعد معرفة الحكم نستعرف الوصف وعليته فلو كانت معرفة للحكم توقف عرفان الحكم على معرفتها (فيدور قلنا تعريفه) أى الحكم المستنبطة إنما هو (فى الأصل وتعريفها) أى المستنبطة الحكم إنما هو (فى الفرع) والتحقيق ان للحكم فردين حكم الأصل وحكم الفرع فما يتعرف بالعلة الثانى وما يتعرف به العلة الأول (فلا دور) لا يقال الحكمان متماثلان ، وحكم الأمثال واحد فالمعروف لأحدهما معرف للآخر لأنا نقول الأمثال قد تختلف بالجلاء والخفاء وإن اشتركت فى الماهية ولوازمها لجاز كون أحد

وبيان ذلك الخ) لما بين الأركان الثلاثة تبيينا إجماليا شرع فى تبيينها مفصلة فعقد لذلك فصلين * الأول فى تعريف العلة وبيان انقسامها وأحكامها * والثانى فى شرائط الأصل والفرع وقدم الكلام على العلة لأنها الركن الأعظم وقد اختلفوا فى تفسيرها فقال الغزالى العلة هى الوصف المؤثر فى الأحكام بجعل الشارع لا لذاته وقد تقدم ابطاله فى تقسيم الحكم وقالت المعتزلة هى المؤثر لذاته فى الحكم وهو مبنى على التحسين والتقبيح وقد تقدم ابطاله أيضاً وقال الآمدى وابن الحاجب هى الباعث على الحكم أى المشتمل على حكمة صالحة لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم وقال الإمام انها المعرف للحكم واختاره المصنف فان قيل العلة المستنبطة إنما عرفت بالحكم لأن معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفا عليها وهو دور واحترزنا فى السؤال بالمستنبطة عن المنصوصة فان معرفتها غير متوقفة على الحكم لكونها ثابتة بالنص وأجاب المصنف بأن تعريف الحكم بالعلة إنما هو بالنسبة إلى الأصل وتعريف العلة للحكم بالنسبة إلى الفرع فلا دور لاختلاف الجهة وهذا الجواب يلزم منه زيادة قيد فى التعريف فيقال ان العلة هى المعرف لحكم الفرع أى الذى من شأنه أنه إذا وجد فيه كان معرفا لحكمه وقد أورد بعضهم على التقييد بهذه الزيادة إيرادات ضعيفة فاحذرها قال : (والنَّظرُ فى أطْرافٍ

الطرف الأول فى الطرق الدالة على العلية الأول : النَّصُّ القاطعُ كقوله تعالىٰ فى الفَيءِ (كيْلاَ يكونَ دُولةً) وقوله عليه السَّلام : « إنَّما جعِلَ الاستئْذانُ لأجْلِ البَصرِ » وقولهِ : « إنَّما نهيتُكمْ عنْ لحُومِ الأضاحى لأجْلِ الدَّافّةِ »

المتماثلين أجلى فيتعرف ما تعرف الآخر (والنظر) الكاشف عن مباحث العلة يقع (فى أطراف) ثلاثة (الطرف الأول فى الطرق الدالة على العلية) أى على كون الجامع علة وهى تسعة النص والايماء والاجماع والمناسبة والسنة والدوران والتقسيم والطرد وتنقيح المناط * الطريق (الأول النص) وهو قسمان قاطع وظاهر و(القاطع) وهو مالم يحتمل غير العلية بل يكون صريحا فيها مثل كى يكون كذا أو لعلة كذا أو لأجل كذا أو نحو ذلك (كقوله تعالى فى الفىء كيلايكون دولة) بين الأغنياء منكم والمعنى ان الفىء الذى أفاءه الله على رسوله إنما خمس وصرف إلى المصارف المبينة فى الآية كيلا يكون دولة وهى بالفتح والضم مايدول ويدور للانسان من المال والجمع دولات ودول وقال أبو عبيدة بالضم اسم لشىء متداول بعينه أى إنما جعل ذلك لئلا يختص بهذه الأموال الأغنياء يتداولونها بينهم فيكون مرة لهذا ومرة لذلك (و) مثل (قوله عليه السلام إنما جعل الاستئذان لأجل البصر) أى إنما شرع عند الدخول فى دار الغير لئلا يقع النظر على ما حرم النظر إليه (وقوله) عليه السلام (إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحى لأجل الدافة)

والظاهرُ اللامُ كقولهِ تعالى : (لدُلوكِ الشّمسِ) فإنّ أئمة اللّغة قالوا اللّام للتّعليل وفى قوله تعالى : (ولقدْ ذرَأنا لجهنّم) وقولِ الشاعر * لدُوا للموْتِ وابْنوا للخرابِ * للعاقبةِ مَجازاً وإنّ مثلُ لا تُقربوهُ طيباً فإنه يُحشرُ يومَ القيامةِ ملبّياً وقولهِ عليه السّلامُ : « إنها منَ الطّوّافين عليْكمْ والطّوافاتِ

أى إنما نهيتكم عن ادخارها لتفرقوها بالتصدق على المستحقين لما فيه من كثرة الثواب ولهذا يستحب التصدق بالجميع قال الجاربردى وهذا نهى تنزيه لاتحريم أقول وفيه نظر لأن تمثيلهم الأمر بعدالحظر بما فى آخر الحديث وهو قوله ألافادخروها يدل على خلافه والدافة جماعة يذهبون مهلا لطلب الكلأ فى سنة القحط من الدفيف وهو الدبيب أى السير اللين والمراد فى الحديث القافلة السيارة كذا ذكر الأستاذ وفى الصحاح الدافة الجيش يدفون نحو العدو أى يدبون (والظاهر) أحد الحروف الظاهرة فى التعليل المحتملة لغيره ولو مجازا على ماذكر الفنرى (اللام كقوله تعالى) أقم الصلاة (لدلوك الشمس) وقوله وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون (فإن أئمة اللغة قالوا اللام للتعليل) واعترض بأن اللام فى لجهنم فى الآية وفى للموت وللخراب فى الشعر ليست للتعليل (و) أجاب بأنه (فى قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم) كثيراً من الجن والإنس (وقول الشاعر) لنا ملك ينادى كل يوم (لدوا للموت وابنوا للخراب * للعاقبة) أى لبيانها (مجازاً) لتعذر الحمل على الحقيقة إذجهنم ليست علة للخلق ولاالموت والخراب علتين للولادة والبنا ولم يحمل على الاشتراك لأن المجاز خير منه (وإن مثل) قوله عليه السلام فى المحرم المتوفى الذى وقصته ناقته (لاتقربوه طيباً فإنه يحشريوم القيامة ملبياً و) جعل أن بما بعدها علة لتحريم تطييبه وقدترد لغير التعليل مجازا كما فى قوله إن زيدا قائم فانها لمجرد التأكيد والتحقيق وفى كونها مجازاً فى ذلك نظر كذا ذكر الفنرى وستعرف ما هو الحق قال المراغى المثال المذكور من الإيماء كما سيصرح به والمذكور فى محصول الامام ان مثاله (قوله عليه السلام إنها من الطوافين عليكم والطوافات) وأجيب بأن فى هذا المثال ما يدل على التعليل صريحا وهو أن مع ما بعده وما يدل عليه غير صريح وهو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء فأورده مرة فى الصريح وأخرى فى الإيماء باعتبارين ومثال المحصول من أمثلة الإيماء أيضاً كما سيجىء فى النوع الثالث منه قال الأستاذ مايدل على التعليل ظاهراً هى أن المخففة المفتوحة لا المشددة المكسورة على ما يذكرون لمثالها قوله انها من الطوافين وهذه بالحقيقة مقدرة باللام ومثالها قوله تعالى : وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره . لئلا يكون للناس عليكم حجة . قال الفنرى وفيه نظر أما أولا فلأن الأصل عدم تقدير

والباء مثلُ : (فبما رحمة منَ الله لنتَ لهُم) أقول النظر المتعلق بالعلة منحصر فى ثلاثة أطراف لأن الكلام إما فى الطرق الدالة على العلية أو فى الطرق الدالة على إبطال العلية أو فى أقسام العلية فأما الطرق الدالة على العلية فهى تسعة * الأول النص قال الآمدى وهو مايدل بالوضع من الكتاب والسنة على علية وصف الحكم وقسمه المصنف تبعا للامام والآمدى إلى قاطع وهو الذى لايحتمل غير العلية وظاهر وهو الذى يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا وفى التقسيم نظر فان دلالات الألفاظ لاتفيد اليقين عند الامام كما تقدم غير مرة وأيضاً فقد ذكر المصنف وغيره فى تقسيم الألفاظ أن الظاهر قسيم النص لاقسم منه ثم ان القاطع له ألفاظ منها كى كقوله تعالى فى الفىء (كيلا يكول دولة) أى إنما وجب تخميسه كى لايتداوله الاغنياء بينهم فلا يحصل للفقراء منه شىء ومنها لأجل كذا أومن أجل كذا كقوله صلى الله عليه وسلم إنما جعل الاستئذان لأجل البصر وكقوله عليه السلام إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحى لأجل الدافة أى لأجل التوسعة على الطائفة التى قدمت المدينة فى أيام التشريق والدافة بالدال المهملة مشتقة من الدفيف وهو السير اللين ومنه قولهم دفت علينا من بنى فلان دافة قال الجوهرى ومنها ماذكره فى المحصول وهو قولنا لعلة كذا أو لسبب أو لمؤثر أو لموجب وأهمله المصنف لأنه فى معنى لأجل ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب وأما الظاهر فثلاثة ألفاظ أحدها اللام كقوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس)فان أهل اللغة قد نصوا على أنه للتعليل وقولهم فى الألفاظ حجة وإنما لم يكن قاطعا لاحتماله الملك والاختصاص وغير ذلك من المعانى المذكورة فى علم النحو فان قيل لو كانت اللام للتعليل لم يستعمل فيما لايصح فيه التعليل كقوله تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم) فان جهنم ليست علة فى الخلق وكقول الشاعر :

له ملك ينادى كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب * قال الموت ليس علة

اللام فى قوله إنها من الطوافين وأما ثانياً فلأن استفادة التعليل فى لئلا يكون من اللام المتلفظة لا المقدرة أقول معنى قول الأستاذ أن المخففة المفتوحة مثال التعليل ظاهرا لكونها بالحقيقة مقدرة باللام والمقدر كالملفوظ وليس المراد انها مقدرة فى انها من الطوافين وإيراده قوله لئلا يكون أن اللام مقدرة فى أن المخففة المذكورة للتعليل بدون اللام كما انها ملفوظة فى هذا المثال مع المخففة والمحقق جعلها المخففة المكسورة أعنى أن الشرطية الموضوعة لسببية الشرط وإن احتمل اللزوم من غير سببية ومجرد المصاحبة الاتفاقية وذلك لأن كون أن المشددة المكسورة موضوعة للعلية بعيد جدا والدال على العلية فى المخففة المفتوحة هى اللام الملفوظة أو المحذوفة (والباء مثل) بما فى قوله تعالى (فبما رحمة من الله لنت لهم) جعل الباء مع ما دخلت عليه علة اللين المنسوب إلى النبى عليه السلام وقد يرد مجازا

للولادة وكذلك الخراب ليس علة للبناء بل اللام هنا للعاقبة يعنى ان عاقبة البناء الخراب وعاقبة الولادة الموت وعاقبة كثير من المخلوقات جهنم وأجاب المصنف بأنه لماثبت كونها للتعليل وتعذرالحمل عليه ههنا كان حملها على العاقبة مجازا فانه خير من الاشتراك ووجه العلاقة أن عاقبة الشيء مترتبة عليه فى الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها (فقوله والظاهر) معطوف على القاطع (وقوله اللام) إما بدل منه أو مبتدأ وخبره محذوف تقديره فمنه اللام وان الباء وقوله أيضاً وفى قوله أى واللام فى قوله تعالى وقول الشاعر للعاقبة مجازا الثانى من أقسام الظاهران كقوله عليه السلام فى حق المحرم الذى وقصته ناقته: لا تقربوه طيبافانه يبعث يوم القيامة ملبياً . فان قيل هذا الكلام مخالف لما سيأتى فى النوع الأول من أنواع الايماء فانه قد مثل له هو والإمام بهذا المثال بعينه على عكس ماقرراه هنا فالجواب أن المثال فيه جهتان جهة تدل على التعليل بالصريح وهى أن وجهة تدل عليه بالايماء وهى ترتب الحكم على الوصف بالفاء فصح التمثيل به للنص تارة وللايماء أخرى قال التبريزى فى التنقيح والحق أن إن لتأكيد مضمون الجملة ولا اشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم الثالث الباء كقوله تعالى (فبما رحمة من الله لنت لهم) أى بسبب الرحمة لنت لهم قال فى المحصول وأصلها الالصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق فحسن استعمالها فيه مجازاوهذا الكلام صريح فى أنها لاتحمل عندالاطلاق على التعليل وحينئذ لاتكون ظاهرة فيه وهذا هو الصواب وزاد ابن الحاجب على الثلاثة قولنا ان كان كذا وكذلك ترتيب الحكم على الوصف قال : (الثانى الإيماءُ وهو خمسةُ أنواعٍ : الأول ترتيبُ الحُكم علىٰ الوصفِ بالفاءِ وتكونُ فى الوصفِ أوِ الحُكم وفى لفْظ الشَّارعِ أوِ الرّاوِى مثالهُ : (والسَّارقُ والسَّارقةُ)

لغير التعليل كالمعانى المشهورة للباء وفيه نظر لأنهم نصوا على أنها حقيقة فى الالصاق كذا ذكر الفنرى ويؤيده ماذكروا من أن استعمالها فى العلية لما فيها من تلاصق العلة والمعلول أقول ان الحق ان معنى ظهور التعليل فى هذه الحروف تبادر الذهن إلى فهم التعليل منها فى أمثال هـــذه المواقع ولو بدلالة السياق والسباق لا أنها موضوعة للتعليل بخصوصه دون غيره من المعانى والطريق (الثانى الإيماء) ويسمى التنبيه وهو مالزم مدلول اللفظ (وهو خمسة أنواع) النوع (الأول ترتيب الحكم على الوصـــف بالفاء وتكون) الفاء اما (فى الوصف) والحكم متقدم (أو) تكون فى (الحكم) والوصف متقدم (و) ذلك اما (فى لفظ الشارع أو) لفظ (الراوى) فهذه أقسام ثلاثة الثانى (مثاله) قوله تعالى (والسارق والسارقة) فاقطعوا والأول مثل

لا تَقربوهُ طيباً زنى ماعزٌ فَرَجم فرع ترتيبُ الحُكم على الوصفِ يقتضى العلِّيَّة وقيل إذا كانَ مناسباً لنا

قوله عليه السلام فى المحرم المذكور (لا تقربوه طيباً) الحديث ومثل قوله فى الشهداء زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دما الثالث كقول أبى هريرة (زنى ماعز فرجم) فالترتيب فى هذه الصور يدل على العلية لأن الفاء للتعقيب وحينئذ يلزم أن يثبت الحكم عقيب مارتب عليه فيلزم سببيته للحكم إذ لا نعنى بها سوى ذلك وفيه نظر لأن هذا لا يتمشى فى مثال الأول كذا ذكر الفنرى ودفع ذلك بتغيير التقرير وهو أن يقال الفاء تدل على الترتيب وضعا ودلالتها على العليـــة إنما تستفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام حتى يعرف ان هذا ترتيب حكم على الباعث أو بالعكس وكلاهما حسن لأن الباعث متقدم فى العقل متأخر فى الوجود فى الخارج لجوز ملاحظة الأمرين دخول الفاء فى كل من الحكم والعلة فان قلت الفاء فى فرجم داخل على الحكم دون الوصف مع أن الراوى يحكى ما كان فى الوجود * قلنا الباعث قد يتقدم فى الوجود كما فى قعدت عن الحرب جبنا فان قلت المصنف جعل الأقسام من الايماء وغيره كالمدقق مما صرح فيه بالعلية فما التوفيق قلنا لما احتاجت دلالتها على العلية إلى النظر لم تكن وضعية صرفة فلذا جعله المصنف من الإيماء ولما دلت على الترتيب بالوضع جعله غيره من أقسام ما يدل بوضعه * فان قلت لم قدم مثال القسم الثانى على مثال الأول والأول على الثالث قلنا لأن دخول الفاء فى كلام الشارع أبلغ فى العلية منه فى كلام الراوى لجواز كونه مخطئاً ومقررا عليه دون الشارع فلذا أخر الثالث عن الأولين ودخولها فى كلام الشارع على الحكم أبلغ من دخولها فيه على الوصف لأن اشعار العلية بالمعلول أقوى من اشعار المعلول بالعلة فلذا قدم الثانى على الأول كذا ذكر الفنرى * (فرع) على اقتضاء ترتب الحكم على الوصف بالفاء العلية وكان عليه أن يثبت أولا إفادة الترتيب للعلية ثم يفرع هذا الفرع لكنه لم يثبته أولا اقتداء بالمحصول قيل إنما لم يثبت أولا لأنه يعلم من الفرع ورد بأن الفرع أصل له لا فرع عليه كذا ذكر الفنرى أقول إنما يستدل على ثبوت ذلك أولا لتوقف ذلك على شيئين كما مر اقتضاء الفاء الترتيب ولا حاجة إلى ذكره لظهوره وثبوته وضعاً وانضمام نظر ما إلى ذلك ليستفاد العلية * وذا أمر يستفاد بالتأمل فى خصوصيات التراكيب فاكتفى فى ذلك بذكر الأمثلة ووجه التفرع أن البحث عن كون الترتيب بالفاء مفيدا للعلية مما ينساق إلى أنه بدونها هل يفيد ذلك أم لا فقال البعض (ترتيب الحكم على الوصف يقتضى العلية) سواء كان الوصف مناسباً أولا وهو مختار المصنف (وقيل) إنما يفيد (إذا كان مناســباً لنا) على المختار

أنّـه لوْ قيل أكْرِمِ الجاهلَ وأهنِ العالمَ قبُحَ وليسَ لمجرَّدِ الأمرِ فإنّـه قدْ يحسنُ فهوَ لسَبْقِ التّعليلِ قيل الدّلالةُ فى هذهِ الصّورة لا تَستلْزم دلالتَـه فى الـكلِّ قلنا يَجبُ دفْعاً للاشْتراكِ) أقول الإيماء قال ابن الحاجب هو أن يقترن وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً وقال غيره هو ما يدل على علية وصف بحكم بواسطة قرينة من القرائن ويسمى بالتنبيه أيضاً وهو على خمسة أنواع الأول ترتيب الحكم على الوصف بواسطة الفاء وهو أن يذكر حكم ووصف وتدخل الفاء على الثانى منهما سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام الأول أن تدخل الفاء على الوصف فى كلام الشارع كقوله عليه السلام لا تقربوه طيباً فانه يبعث يوم القيامة ملبياً الثانى أن يدخل عليه فى كلام الراوى ولم يظفروا له بمثال الثالث أن يدخل على الحكم فى كلام الشارع كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) الرابع أن يدخل عليه فى كلام الراوى كقول الراوى زنى ماعز فرجم ولا فرق فى الراوى بين الفقيه وغيره كما قاله ابن الحاجب قال الإمام ولا شك أن الوارد فى كلام الشارع أقوى فى العلية من الوارد فى كلام الراوى قال ويشبه أن يكون تقديم العلة أقوى من عكسه ثم علله بعلة فيها نظر وهذا الذى ذكره المصنف من كون هذه الأقسام من باب الايماء نص عليه الآمدى أيضاً وجزم ابن الحاجب بأن الجميع من باب الصريح (قوله فرع الخ) اعلم أن هذا تفريع على شىء غير مذكور فان كلامه الآن فى أن ترتيب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقاً أم لابد من المناسبة والكلام فيه متوقف على أن الترتيب المذكور يقتضى العلية ولم يتقدم له ذكر هنا ولا فى المحصول بل تقدم فيهما مايقتضى عكسه

(أنه لو قيل أكرم الجاهل وأهن العالم قبح) أى نسب إلى القبح (وليس) ذلك التقبيح (لمجرد الأمر) باكرام الجاهل وإهانة العالم (فإنه قد يحسن) لشرف نسب الجاهل وشجاعته وسوابق نعمه والثانى لفسق العالم وخبثه ودناءة نسبه وخسته (فهو) أى الاستقباح (لسبق التعليل) إلى الفهم من جعل الجهل علة للاكرام والعلم للاهانة فعلم أن مطلق الترتيب مفيد لعلية الوصف للحكم فى هذه الصورة فان (قيل) سلمنا دلالته على التعليل هنا لكن (الدلالة) أى دلالة الترتيب المذكور على علية الوصف للحكم (فى هذه الصورة لاتستلزم دلالته) عليها (فى الكل) أى فى جميع الصور إذ المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية (قلنا) إذا دل عليها فى هذه (يجب) أن يدل عليها فى الجميع (دفعاً للاشتراك) إذ لو كان دالا على غير العلية فى بعض الصور لاشترك وهو خلاف الأصل قال الخنجى وفيه نظر لأنه إنما يلزم لو دل التركيب على عدم العلية فى غير

فان اشتراطه للفاء دليل على أنه بدونها لا يفيد فان قيل انما لم يذكره أولا لكونه يعلم من هذا الفرع قلنا فيلزم حينئذ أن يكون الفرع أصلا لما قبله لا فرعا عليه وأقرب ما فى تصحيح كلامه أن يقال معناه إذا ثبت أن الترتيب السابق يقتضى العلية فهل يكون نفس الترتيب المجرد عن الفاء مقتضيا لها أيضاً أم لا وإذا قدرنا اقتضاءه إياها فهل يشترط فى الوصف أن يكون مناسبا أم لا والحاصل أن المختار عنده أن الترتيب بدون الفاء يقتضى العلية وان لم يكن مناسبا وقيل لابد من المناسبة واختاره الآمدى وابن الحاجب مع ترجيحهما أن ما عدا هذا النوع من أنواع الايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصنف ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو قال قائل أكرم الجاهل وأهن العالم لكان ذلك قبيحا عرفا وليس قبحه لمجرد الأمر باكرام الجاهل واهانة العالم فان الأمر باكرام الجاهل قد يحسن لدينه أو شجاعته أو نسبه أو سوابق نعمه وكذلك الأمر باهانة العالم قد يحسن أيضا لفسقه أو بدعته أوسوء خلقه وإذا لم يكن القبح لمجرد الأمر فهو لسبق التعليل أى لكونه يسبق إلى الأفهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف لأن الأصل عدم علة أخرى وإذا سبق إلى الأفهام التعليل مع عدم المناسبة لزم أن يكون حقيقة ٭ اعترض الخصم بأن دلالة الترتيب الذى لا يناسب على العلية فى هذه الصورة لا يستلزم دلالته عليها فى جميع الصور لأن المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية لجواز اختلاف الجزئيات فى الأحكام وأجاب المصنف بأن هذا الترتيب لو لم يدل عليها فى باقى الصور لكان مشتركا لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها أخرى فان قيل لا نسلم دلالته على عدم العلية إذ لا يلزم من عدم الدلالة وجود الدلالة على العدم فالجواب أن هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة فلا بد أن على شىء فدلوله فى غير هذه الصورة إن كان هو التعليل فلا كلام وان كان غيره فقد دل على العلية ولقائل أن يقول الترتيب فرد من أفراد المركبات والمركبات عند الإمام والمصنف غير موضوعة كما تقدم غير

هذه الصورة وهو ممنوع إذ لا يلزم من عدم الدلالة الدالة على العدم قال الفنرى ان هذا التركيب عربى صحيح فلا بد أن يدل على شىء فدلوله فى غيرها ان كان التعليل فذاك وان كان غيرها لزم الاشتراك ضرورة هذا إذا ذكر كل من الوصف والحكم فانه إيماء اتفاقا فان ذكر الوصف ويستنبط الحكم مثل أن يذكر حل البيع ويستنبط منه الصحة كما فى قوله تعالى: وأحل الله البيع . أو بالعكس مثل أن يذكر حرمة الخمر ويستنبط الاسكار فى مثل حرمت الخمر فقد اختلف فى أنه هل يكون ايماء حتى يقدم على المستنبط بلا ايماء عند التعارض فعند البعض كلاهما ايماء وعند البعض ليس شىء منهما بايماء وعند آخرين الأول ايماء دون الثانى والأول مبنى على أن الايماء اقتران الحكم والوصف وان قدر احدهما ٭ والثانى على أن لابد فيه من ذكرهما

مرة ووصف اللفظ بالاشتراك والمجاز فرع عن وضعه، قال الآمدى واستنباط العلة من الحكم الملفوظ به كتعليل تحريم الخمر بالاسكار ليس من قبيل الايماء قال بخلاف العكس يعنى استنباط الحكم من الوصف كاستنباط الصحة من الحل فى قوله تعالى (وأحل الله البيع) فان الحق الذى عليه المحققون أنه من قبيل الايماء وحكى ابن الحاجب فى المسألتين ثلاثة مذاهب قال (الثانى أن يحكُم عَقب علمه بصِفةِ المحْكوم عليهِ كقول الأعرابىِّ أفطرْت يا رسول اللهِ فقال : أعتِقْ رقبةً لأنَّ صلاحيَّة جوابهِ تُغلّب كونه جواباً والسُّؤالُ معادٌ فيه تقديراً فالتحقَ بالأوَّلِ الثالث أن يَذكرَ وصْفاً لوْ لمْ يؤثِّر لم يفِد مثل إنَّها منَ الطَّوافين عليكْم ثمرَةٌ طيِّبةٌ وماءٌ طَهور

ليتحقق الاقتران والثالث على أن اثبات مستلزم الشىء يقتضى اثباته والعلة كالحل تستلزم المعلول كالصحة فيتحقق الاقتران تقديراً واللازم حيث ليس اثباته اثباتا للملزوم لايقتضى اثباته فلايتحقق الاقتران كذا ذكر المحقق النوع (الثانى) من الايماء (أن يحكم) الشارع بحكم (عقب علمه بصفة) المكلف (المحكوم عليه) بذلك الحكم (كقول الأعرابى أفطرت يارسول الله فقال) عليه السلام عقيب علمه بأن السائل أفطر بالوقاع (أعتق رقبة) فانه يعلم منه أن الافطار بالوقاع علة للكفارة (لان) كلامه هذا صالح للجواب عن سؤاله ولا خفاء أن (صلاحية جوابه تغلب) على الظن (كونه جواباً) إذا ذكر عقيب السؤال لأن انقطاعه عنه خلاف الظاهر للزوم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة (والسؤال معاد فيه) أى فى الجواب (تقديراً) أو يصير تقدير الكلام واقعت فأعتق (فالتحق) هذا النوع من الايماء (بالاول) أى النوع الأول منه وهو أن يكون مرتبا على الوصف بالفاء لكن هذا دونه فى الظهور لأن الفاء ههنا مقدرة وثمة محققة لاحتمال قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقنى ماء كل ذلك وان بعد لكنه ليس بممتنع النوع (الثالث أن يذكر) الشارع (وصفاً لولم يؤثر) ولم يكن علة للحكم (لم يفد) أى ذكره فيكون علة والاوقع فى كلام الشارع مالا يفيد وذلك أربعة أقسام الأول أن يذكر لدفع الاشكال (مثل) أنه كان عليه السلام لايدخل على قوم عندهم كلب فقيل إنك تدخل على من عندهم هرة فقال عليه السلام إنها ليست بنجسة (إنها من الطوافين عليكم) فلولم يكن للطواف علة للطهارة دافعا للاشكال لم يكن لذكره فائدة الثانى أن يبتدأ بذكر وصف لاحاجة إلى ذكره لولم يؤثر فى الحكم كما روى عن ابن مسعود أنه قال عليه السلام ليلة الجن حين طلب الماء ليتطهر به فى ماء نبذ فيه تميرات لتجتذب ملوحة الماء (ثمرة طيبة وماء طهور) فلولم يكن طهارة التمر فى المثال المذكور مقتضيا لبقاء الماء

وقوله أينقص الرطب إذا جف قيل نعم قال فلا إذاً وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته الرابع أن يفرق في الحكم بين شيئين بذكر وصف مثل : القاتل لا يرث و

على طهوريته لم يفد ذكرها وفيه بحث الثالث أن يسأل عن وصف ويقرر عليه حكما كما أنه عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر (وقوله أينقص الرطب إذا جف قيل نعم قال فلا إذاً) فلو لم يكن نقصانه باليبس علة للمنع من البيع لم يكن لذكره وتقرير الحكم عليه فائدة • في محصول الإمام وهذا أيضاً يدل على العلية من حيث الجواب بالفاء وهو إشارة إلى أنه لا ينافي في مسلك النص بين مرتبتي التصريح والإيماء أو بين المرتبتين من الايماء لاجتماعهما الرابع أن يسأل عن حكم فيتعرض لحكم آخر وينبه على علته فيعلم الجامع بينه وبين الحكم المسؤول عنه ويعرف علة المسؤول عنه أيضاً (و) مثاله (قوله) عليه السلام (لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته) أكان ذلك مفطراً فقال عمر لا فذكر حكم المضمضة وهو عدم الافساد ونبه على علته وهي عدم ترتيب المقصود وهو ههنا الشرب عليها ليعلم أن القبلة أيضاً لا تفسد لعدم ترتب الوقاع عليها فلو لم يكن عدم ترتب المقصود المؤثر في الافساد على مقدمته مؤثراً في عدم الافساد لم يكن لقوله أرأيت الخ فائدة وقيل هذا ليس من ذلك بل قد توهم عمر أن كل مقدمة للمفسد مفسد فنقض علية ذلك بالمضمضة وليس ذلك تعليلا لمنع الافساد بكون المضمضة مقدمة للفساد لم تفض اليه لأن غاية ذلك أنه لم يوجد ما يوجب الافساد ولا يلزم منه وجود ما يوجب عدم الافساد فوجوده كعدمه فأما لو قدرنا عدم المضمضة لكان عدم الافساد متحققا أيضاً والمثال المتفق عليه أنه لما قالت له عليه السلام الخثعمية إن أبي أدركته الوفاة وعليه الحج فان حججت عنه أينفعه قال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله أحق بأن يقضى • سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآمدي وقضاؤه فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع وإلا لزم العبث فيفهم أن نظيره في المسؤول وهو دين الله وقضاؤه كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع النوع (الرابع أن يفرق) الشارع (في الحكم بين شيئين بذكر وصف) لو لم يكن علة لذلك الحكم لم يكن لذكره معنى وهو نوعان أحدهما أن يذكر حكم أحدهما في الخطاب دون الآخر (مثل) قوله عليه السلام (القاتل لا يرث) عند جريان ذكر الميراث بحضرته فرقا بينه وبين سائر الورثة بذكر القتل المناسب لمنع الارث فيعلم أن القتل علة المنع وليس في هذا الخطاب ذكر حكم سائر الورثة وثانيهما أن يذكر حكمهما وفي محصول الإمام أن هذا خمسة أقسام الأول أن تقع التفرقة بالشرط (و) نظيره

قوله عليه السلام إذا اخْتلفَ الجنْسانِ فبِيعوا كيفَ شئْتُمْ يداً بيدٍ الخامس النَّهي عنْ مُفوِّت الواجبِ مثلُ : (وذَروا البيْعَ) أقول النوع الثانى من أنواع الإيماء أن يحكم الشارع على شخص بحكم عقب علمه بصفة صدرت منه كقول الأعرابى واقعت أهلى فى نهار رمضان يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام أعتق رقبة فانه يدل على أن الجماع علة فى الاعتاق لأن قوله عليه الصلاة والسلام أعتق صالح لجواب ذلك السؤال والكلام الصالح لأن يكون جواب السؤال إذا ذكر عقب السؤال يغلب على الظن كونه جوابا له وإذا كان جوابا يكون السؤال معادا فيه تقديرا فكأنه قيل واقعت فأعتق وحينئذ فيلتحق بالنوع الأول وهو الترتيب وتمثيل المصنف هنا بالافطار غير مستقيم والصواب التمثيل بالجماع كما قلنا * النوع الثالث من أنواع الإيماء أن يذكر الشارع وصفا لو لم يؤثر فى الحكم أى لو لم يكن علة فيه لم يكن ذكره مفيدا ثم مثل له المصنف بأربعة أمثلة اشارة إلى ما قاله فى المحصول من كونه ينقسم إلى أربعة أقسام الأول أن يكون ذكره دافعاً لسؤال أورده من توهم الاشتراك بين صورتين كما روى أنه عليه الصلاة والسلام امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك دخلت على قوم عندهم هرة فقال عليه الصلاة والسلام انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة كان ذكره هنا عبثا لاسيما وهو من الواضحات فان قيل كيف جمع الهرة بالياء والنون مع أنها لا تعقل قلنا المراد أنها من جنس الطوافين والطوافات الثانى أن يذكر الشارع وصفا فى محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج إلى ذكره كحديث ابن مسعود المشهور على ضعفه أنه أحضر للنبى صلى الله عليه وسلم ماء نبذ فيه تمر أى طرح فيه فتوضأ به وقال ثمرة طيبة وماء طهور فإن وصف المحل وهو النبيذ بطيب ثمرته وطهورية مائه دليل على بقاء طهورية الماء الثالث أن يسأل الشارع

(قوله عليه السلام) بعد نهيه عن بيع الأشياء الستة متفاضلا عند اتحاد الجنس (إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يداً بيد) فيعلم أن اختلاف الجنس علة جواز البيع متفاضلا الثانى التفرقة بالغاية كقوله تعالى : ولا تقربوهن حتى يطهرن . فقد فرق فى الحكم بين الطهر والحيض . والثالث : بالاستثناء كقوله تعالى : فنصف مافرضتم إلا أن يعفون . الرابع : بالاستدراك مثل : لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم به الأيمان . الخامس : أن يقع باستثناء أحد الشيئين بذكر صفة من صفاته صالحة للعلية بعد ذكر الآخر كقوله عليه السلام : للراجل سهم وللفارس سهمان . وصاحب الحاصل لم يذكر من هذا النوع إلا القسم الأول وتبعه المصنف النوع (الخامس) من الايماء (النهى عن مفوت الواجب) أى فعل يفوته (مثل) قوله تعالى : فاسعوا إلى ذكر الله (وذروا البيع)

عن وصف فإذا أجاب عنه المسئول أقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقوله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا أينقص الرطب إذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن الرابع أن يقرر الرسول عليه الصلاة والسلام السائل على حكم ما يشبه المسئول عنه مع تنبيهه على وجه الشبه فيعلم أن وجه الشبه هو العلة كقوله عليه الصلاة والسلام لعمر وقد سأله عن افساد الصوم بالقبلة من غير انزال أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته يعنى لفظته أكنت شاربه فنبه الرسول بهذا على أن حكم القبلة فى عدم افسادها الصوم كحكم مايشبهها وهى المضمضة ووجه الشبه أن كلا منهما مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهوالشرب والانزال * النوع الرابع من الايماء أن يفرق الشارع فى الحكم بين شيئين بذكر وصف لأحدهما فيعلم أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم وإلا لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ومثل له المصنف بمثالين اشارة إلى ماقاله فى المحصول من كونه على نوعين أحدهما أن لايكون حكم الشىء الآخر وهو قسيم الموصوف مذكوراً معه كقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لايرث فان هذا الحديث ليس فيه التنصيص على توريث غير القاتل والثانى أن يكون مذكوراً معه وهو على خمسة أقسام ذكرها فى المحصول أحدها وعليه اقتصر المصنف تبعا للحاصل أن تكون التفرقة بالشرط كقوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير إلى أن قال فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم يداً بيد الثانى أن تكون التفرقة بالغاية كقوله تعالى (ولاتقربوهن حتى يطهرن) الثالث أن يكون بالاستثناء كقوله تعالى (فنصف مافرضتم إلاأن يعفون) الرابع أن يكون بالاستدراك كقوله تعالى (لايؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) الخامس أن يكون باستئناف ذكرها كقوله عليه الصلاة والسلام: للراجل سهم والفارس سهمان * النوع الخامس النهى عن فعل يكون مانعا لما تقدم وجوبه علينا كقوله تعالى (فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) فانه تعالى لما أوجب علينا السعى ونهانا عن البيع علمنا أن العلة فيه تفويت الواجب قال: (الثالث الإِجْماعُ كتَعْليلِ تقْديم الأخ من الأبوَيْن علىَ الأخ من الأبِ فى الإرثِ بامتزاج النَّسبَيْنِ

فانه لما وجب السعى وقت النداء وقد نهانا عن البيع المفوت لهذا الجواب علم أن علة التحريم كونه مفوتا للواجب فى ذلك الوقت فهذه أنواع الايماء وهى تدل على العلية ظاهراً فلو تخلف فى صورة لمانع فذا لا يقدح فى العلية فى غير هذه الصورة الطريق (الثالث) من الطرق المفيدة لعلية الوصف (الإجماع) على كونه علة للحكم (كتعليل تقديم الأخ من الأبوين) أى الاخ لأب وأم (على الأخ من الاب فى الإرث بامتزاج النسبين) أى الأبوى والأمى فان هذا التعليل مجمع عليه وهذا هو الظاهر من

الرابع المناسبة المناسبُ ما يَجْلبُ للإنسانِ نفْعاً أوْ يدفعُ عنهُ ضرَراً

عبارة المصنف وصرح به الجاربردى وقال الفنرى فى شرح هذا المقام أن المجمع عليه لعليل
تقديم الأول على الثانى بعلة الامتزاج فى النكاح فيقاس على ذلك تقديمه عليه فى الارث
أقول لا يخفى مافيه من البعد ونبو كلام المتن عنه ولو عكس لكان أقرب وكأنه من الناسخ
فان قلت إذا كانت العلة مجمعاً عليها كان ذلك بمنزلة الاجماع على الفرع فيلزم أن يكون فيه
اختلاف وإثبات بالقياس واللازم باطل قلنا يتصور الخلاف إذا كان الاجماع ظنيا كالثابت
بالآحاد والسكوتى أو يكون ثبوت الوصف فى الأصل أو الفرع ظنياً أو يدعى الخصم
معارضاً فى الفرع وبهذا ظهر ضعف ما زعم المراغى من أن وجود العلة فيهما إذا كان قطعياً
لا يسوغ الخلاف لأن مجرد ذلك لايكفى فى هذا (الرابع) من الطرق (المناسبة) ويسمى
أخاله لأنه بالنظر إلى الوصف يخال انه علة أى يظن ذلك ويسمى تخريج المناط لأنه إبداء
مناط الحكم وحاصله أن يتعين فى الأصل العلة بمجرد ابداء الملاءمة بينها وبين الحكم من
ذات الأصل لا بنص ولا بغيره كالاسكار للتحريم فان النظر فى المسكر وحكمه ووصفه يعلم
منه كون الاسكار ملائماً لشرع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر إلى ذاته مناسب
لشرع القصاص كذا ذكر المحقق قيل ابداء الملاءمة إنما هو من ذات الوصف فقوله من
ذات الأصل من سهو القلم أو مراده بالأصل الوصف على ماقيل ان العلة أصل فى الفرع
فرع فى الأصل قال الفاضل وظاهر قوله فان النظر فى المسكر الخ أنه أراد بالأصل ما هو
المتعارف وقصد أن النظر فى ذاته باعتبار ماله من الوصف والحكم يفضى إلى تعيين العلة
فالمناسب لمقتضى ما ذكره هو الوصف المتعين عليته بمجرد ابداء المناسبة لا بنص وغيره
ويقال فى الاصطلاح على ماهو أعم وهو الوصف الظاهر المنضبط الذى يحصل عقلا من
ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة أودفع
مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها والمفسدة الألم ووسيلته كالقتل العمد العدوان فانه وصف
جامع للأوصاف المذكورة إذ يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه وهو القصاص المقصود
وهو بقاء النفوس لأن العازم على القتل يرتدع إذا بمقل القصاص فتحفظ النفسان عن القتل
وهو المراد بقوله تعالى : ولكم فى القصاص حياة . قوله الظاهر احتراز عن الخفى والمنضبط
عن المضطرب وقوله عقلا عن الشبه وإنما فسر المقصود لئلا يتوهم أن المراد المقصود من
شرعية الحكم كما ذكره الآمدى فيلزم الدور لأن ذلك إنما يعرف بكونه مناسباً فلو
عرف كونه مناسباً بذلك لزم الدور وذكر الإمام فى المحصول للمناسب تفسيرين أحدهما
ما اختاره المصنف وهو قوله (المناسب ما يجلب الإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً)

وهوَ حقيقيٌّ دنيويٌّ ضرُوري كحِفْظ النَّفسِ بالقِصاص والدِّين بالقِتالِ
والعَقْلُ بالزَّجْر عن المُنْكرات والمالِ بالضَّمان والنَّسبِ بالحدِّ

وفسر النفع والضر بما فسرنا به المصلحة والمفسدة وثانيها أنه الوصف الملائم لأفعال العقلاء في العادات كما يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه أي الجمع بينهما في سلك واحد ملائم فالمناسبة على الأول كون الوصف بحيث يقضي إلى جلب النفع أو دفع الضر وعلى الثاني ملاءمة الوصف لأفعال العقلاء في العادة ثم قال التعريف الأول قول من يعلل الأحكام بالحكم والمصالح والثاني قول من يأباه قيل كل منهما غير جامع إذ لايصدق على القتل العمد العدوان أنه يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً ولا أنه ملائم لأفعال العقلاء في العادات مع أنه وصف مناسب لشرعية القصاص وبهذا ظهر ان عد الخنجي مثل القتل للعمد العدوان والردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا أوصافا مناسبة بعد أن فسر المناسب بأول تفسيرالإمام مما لايصح والمصنف لما بينه على ذلك جعل المقاصد أنفسهما أمثلة المناسب كما ستعرف لصدق التعريف عليها ولايخفى مافيه لتصريحهم بأن المعنى بالمناسب الوصف اللهم إلا أن يدعى الاشتراك أو الاصطلاح الجديد قال أبو زيد المناسب مالو عرض على العقول تلقته بالقبول وهو مما لايمكن إثباته في المناظرة إذ يقول الخصم لا يتلقاه عقلي وتلقي عقلك له بالقبول لا يصير حجة على وأبوزيد نفسه قائل أيضاً بامتناع التمسك بالمناسبة في مقام المناظرة دون مقام النظر إذ العاقل لايكابر نفسه فيما يقضي به عقله (وهو) أي المناسب (حقيقي دنيوي ضروري) والمراد بالحقيقي مالم يظهر بعد البحث حقية أنه غيرمناسب والاقناعي مقابله والدنيوي ماتعلق بمصلحة الدنيا ويقابله الأخروي وهو ماتعلق بمصلحة الآخرة والضروري ماتكون المصلحة في محل الضرورة ويقابله المصلحي والتحسيني فان الاول ما يكون في محل الحاجة لكن بحيث لم ينته إلى حد الضرورة والثاني مالم يكن في محل الحاجة ولا في الضرورة ونظر الحقيقي الدنيوي الضروري المقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة الأول (كحفظ النفس بالقصاص) أي لشرعيته بقوله: كتب عليكم القصاص (و) الثاني كحفظ (الدين بالقتال) لشرعية المقاتلة مع أهل الحرب بقوله: قاتلوا الذين لايؤمنون. والزواجر عن الردة والبدع المفضية إلى الكفر وذلك لأنه إذا قوبل مع أهل الحرب امتنعوا عن بيضة الاسلام وإذا قتل المرتد وزجر المبتدع لم يرتد أحد بعد ولم يحدث في الدين بدعة فيبقى الدين محفوظا (و) الثالث كحفظ (العقل بالزجر عن المسكرات) لشرع الحد (و) الرابع مثل حفظ (المال) الذي به المعاش (بالضمان) أي لشرع الضمان والحد على الغاصب والسارق والمحارب أي قاطع الطريق (و) الخامس كحفظ (النسب بالحد)

علىٰ الزِّنا وَمَصْلحِى كنَصْبِ الولىِّ للصَّغير وتحْسيِنى كتَحْريم القاذُورات وأخْروى كتزْكِيةِ النَّفس وإقْناعى يُظنُّ مُناسباً فيَزُولُ بالتَّأمُّل فيهِ) أقول لما تقدم أن الطرق الدالة على العلية تسعة وتقدم منها شيآن وهما النص والايماء بأقسامهما شرع فى الثالث وهو الاجماع فاذا أجمعت الأمة على كون الوصف الفلانى علة للحكم الفلانى ثبتت عليته له كاجماعهم على أن علة تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب فى الارث هو امتزاج النسبين أى كونه من الأبوين وحينئذ فيقاس عليه تقديمه فى ولاية النكاح والصلاه عليه وتحمل العقل بجامع امتزاج النسبين (قوله الرابع) أى الطريق الرابع من الطرق الدالة على العلية المناسبة ثم ان المصنف شرع فى تعريف المناسب لأنه المقصود هنا ويعرف منه تعريف المناسبة والمناسب فى اللغة هو الملائم واختلفوا فى معناه الشرعى فقال ابن الحاجب المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم علة ما يصلح أن يكون مقصودا من جلب منفعة أو دفع مضرة وذكر الآمدى نحوه أيضاً وذلك كالقتل العمد العدوان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وهو إيجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحياة وأن شئت قلت دفع مضرة وهو التعدى فإن الشخص إذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل وفى التعريف نظر لأن المناسب قد يكون ظاهراً منضبطا وقد لايكون بدليل صحة انقسامه إليهما

أى بشرعه (على الزنا) لأن المزاحمة على الابضاع مفضية إلى الفساد والتقابل واختلاط الأنساب المفضى إلى انقطاع تعاهد الأولاد المنافى لبقاء النوع (و) حقيقى دنيوى (مصلحى كنصب الولى للصغير) كيلا تضيع حقوقه (وتحسينى) وهو على قسمين مايقع لا على معارضة قاعدة معتبرة (كتحريم) تناول (القاذورات) وثانيهما مايقع على هذه المعارضة كالكتابة فإنها وان كانت مستحسنة عادة وشرعا إلا أنها منافية لقاعدة عدم جواز بيع الرجل ماله بماله (و) حقيقى (أخروى كتزكية النفس) عن الرذائل بالرياضة وتهذيب الأخلاق فان منفعتها فى سعادة الآخرة (وإقناعى) وهو ما (يظن) فى بادىء الرأى (مناسباً فيزول) ذلك الظن (بالتأمل) وامعان النظر (فيه) والبحث عنه كما يحق فيظهر عدم مناسبته كتعليل الشافعية تحريم بيع الميتة بنجاستها وقياس الكلب عليه ووجه التمسك بالمناسبة أن نجاسة الشىء تناسب إذلاله ومقابلته بمال مناسب اعزازه وبينهما منافاة فالنجاسة يظن أولا مناسبتها لتحريم البيع لكن بالتفتيش يزول ذلك الظن إذ المعنى بنجاستها عدم جواز الصلاة معها ولا مناسبة بين المنع من استصحابها فى الصلاة وبين منع بنفسه قوله ومصلحى وتحسينى عطف على ضرورى وقوله وأخروى عطف على دنيوى وقوله وإقناعى عطف على حقيقى وقسم

حيث قالوا إن كان ظاهرا منضبطا اعتبر فى نفسه وإن كان خفياً أو غير منضبط اعتبرت مظنته وقال الإمام من لا يعلل أحكام الله تعالى يقول أن المناسب هو الملائم لأفعال العقلاء فى العادات ومن يعللها يقول أنه الوصف المقتضى إلى ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً وفيه نظر أيضاً فانهم نصوا على أن القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع أن هذا الفعل الصادر من الجانى لا يصدق عليه أنه وصف ملائم لأفعال العقلاء عادة ولا أنه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع انما هو المشروعية وكذلك الردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا وقال المصنف المناسب هو ما يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً فجعل المقاصد أنفسها أوصافا مناسبة على خلاف اختيار الإمام وهو فاسد ألا ترى أن مشروعية القصاص مثلا جالبة أو دافعة كما بيناه وليست هى الوصف المناسب لأن المناسب من أقسام العلل فيكون هو القتل فى مثالنا لا المشروعية لأنها معلولة لا علة وكذلك الردة وغيرها مما قلناه (قوله وهو حقيقى إلى آخره) يعنى أن المناسب إما حقيقى أو إقناعى لأن مناسبته إن كانت بحيث لا يزول بالتأمل فيه فهو الحقيقى وإلا فهو الاقناعى والحقيقى إما دنيوى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالدنيا أو أخرى بأن يكون لمصلحة تتعلق بالآخرة والدنيوى إما ضرورى أو مصلحى أو تحسينى لأن الوصف المشتمل على المصلحة إن انتهت مصلحته إلى حد الضرورة فهو الضرورى وإلا فان كانت فى محل الحاجة فهو المصلحى وإن كانت مستحسنة فى العادات فهو التحسينى فالضرورى هو المتضمن لحفظ النفس أو الدين أو العقل أو المال أو النسب فأما النفس فمحفوظة بمشروعية القصاص فان القتل العمد العدوان مناسب لوجوب القصاص لأنه مقرر للحياة التى هى أجل المنانع وأما الدين فمحفوظ بمشروعية القتال مع الحربيين

البعض المناسب بحسب المقاصد التى شرع لها الاحكام على طريقة أخرى حيث قال ان ذلك ضربان ضرورى وغير ضرورى الضرب الاول إما ضرورى فى أصله أو مكمل له والاول أعلى المراتب فى إفادة ظن الاعتبار كالخمسة الضرورية والثانى كحد قليل المسكر وهو لا يزيل العقل وحفظه حاصل بتحريم المسكر وتحريم القليل للتكميل لدعوة القليل إلى الكثير ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه والضرب الثانى إما حاجى أو غير حاجى والاول إما حاجى فى نفسه كالبيع والاجارة والقروض والمساقاة فان المعاملة وإن ظنت أنها ضرورية فكل من هذه ليس بحيث لو لم يشرع لأدى إلى فوات شيء من الضروريات الخمس واما مكمل للحاجى كوجوب رعاية الكفاءة ومهر المثل فى الولى إذا زوج الصغيرة لأنه أشد افضاء إلى دوام النكاح فهو من مكملات مقصوده والثانى وهو غير الحاجى مالا حاجة إليه لكن فيه تحسين وتزيين وسلوك منهج أحسن من منهج كسلب العبد أهلية الشهادة وإن كان متدينا عدلا يظن صدقه فلو جعل أهل الشهادة لحصل منه ما يحصل من الشاهد

والمرتدين فان الحرية والردة مناسبة له وأما العقل فمحفوظ بمشروعية الزجر عن المنكرات فانه مناسب له وأما المال فمحفوظ بمشروعية الضمان عند أخذه بالباطل وأما النسب فمحفوظ بمشروعية وجوب الحد على الزنا وهذه الأشياء مناسبتها ظاهرة وهي المعروفة بالكليات الخمس التي لم تبح في ملة من الملل وأما المصلحي فكنصب الولي على الصغيرة أي تمكينه من تزويجها كما قال في المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال إلا أن الحاجة اليه حاصلة وهو تحصيل الكفؤ الذي لو فات لربما فات لا إلى بدل وأما التحسيني فكتحريم القاذورات فان نفرة الطباع عنها لخساستها مناسب لحرمة تناولها حثا للناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ومن هذا القبيل كما قاله في المحصول سلب أهلية الشهادة والولاية عن العبد لأن شرفهما لا يناسب العبد الذي هو نازل المقدار وأما الأخروي فهو المعالي المذكورة في علم الحكمة في باب تزكية النفس وهي تهذيب الأخلاق ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات فان الصلاة مثلا وضعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والعصبية فاذا كانت النفس زكية تؤدي المأمورات وتجتنب المنهيات حصلت لها السعادات الأخروية وأما الاقناعي فمثل له في المحصول بتعليل الشافعي رضي الله عنه تحريم بيع الخمر والميتة بالنجاسة ثم يقيس عليه الكلب والخنزير والمناسبة أن كونه نجسا يناسب اذلاله ومقابلته بالمال في البيع إعزاز والجمع بينهما متناقض فهذا وإن كان يظن به في الظاهر أنه مناسب لكنه في الحقيقة ليس كذلك لأن كونه نجسا معناه أنه لا تجوز الصلاة معه وليس بينه وبين امتناع البيع مناسبة
قال : (والمناسبَة ، تُفيدُ العلِّيَّة إذا اعتبرَها الشارعُ فيه كالسُّكْر في الحرْمةِ أوْ في جنْسهِ كامْتزاج النَّسبيْنِ في التَّقْديم .

الحر من المصلحة لكن سلب ذلك لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجرى على المألوف من محاسن العادات من تفويض الأمر الأفضل إلى ما هو أكثر فضيلة دون الأدون وإن كان كل منهما فما يمكنه القيام بما يقوم به الآخر كذا ذكر المحقق (والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها) أي العلة المناسبة أي نوعها (الشارع فيه) أي في الحكم يعني في نوعه (كالسكر في الحرمة) فان السكر نوع من الوصف اعتبره الشارع في نوع من الحكم كالحرمة في الخمر فلذا يقاس النبيذ على الخمر في الحرمة لعلة السكر هذا ولكن في جعل السكر مثال المناسب على ما يشعر به كلامه نظر لعدم صدق تعريف المناسب عليه على أنه جعل في التقسيم الأول حفظ العقل المناسب لا السكر (أو) يعتبر نوع العلة (في جنسه) أي الحكم (كامتزاج النسبين في التقديم) أي تقديم الأخ من الأبوين على الأخ لأب فانه يقاس تقديم الأول على الآخر في النكاح على تقديمه عليه في الارث بجامع الامتزاج المذكور فانه وإن لم يثبت من الشارع اعتباره

أوْ بالْعكْسِ كالمشقَّةِ المُشتركةِ بيْن الْحائضِ والمسافرِ فى سُقوطِ الصَّلاةِ أو جنْسهُ فى جنْسهِ كإيجابِ حدِّ القذْفِ علىْ الشَّاربِ لكوْن الشُّربِ مَظنَّة القَذفِ والمظنَّةُ قدْ أقيمَتْ مُقامَ المظْنُون

فى التقديم فى النكاح لكنه قد اعتبره فى التقديم فى الجملة كما فى التقديم فى الإرث ، ومطلق التقديم جنس للتقديمين (أو بالعكس) أى يعتبر جنس العلة فى نوع الحكم (كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر فى سقوط الصلاة) فإنه يقاس سقوط الصلاة عن الحائض على سقوط ركعتى الصلاة من المسافر كركعتى الرباعية بجامع المشقة فالمشقة المشتركة بين مشقتى الحيض والمسافة جنس لها ، وقد اعتبر فى نوع الحكم ، وهو سقوط الصلاة (أو) يعتبر (جنسه) أى جنس العلة المناسبة (فى جنسه) أى الحكم (كإيجاب حد القذف على الشارب لكون الشرب مظنة القذف) كما مر فى قول على رضى الله عنه فأقيمت المظنة كالشرب مقام المظنون كالقذف فى إيجاب حد القذف (والمظنة قد أقيمت مقام المظنون) فى الشرع كما أن الخلوة مع الأجنبية وهى مظنة الزنا أقيمت مقامه فى الحرمة فالحاصل أنه قيس وجوب الحد بالشرب من حيث أنه مظنة القذف على ثبوت حرمة الخلوة مع الأجنبية من حيث أنها مظنة الزنا بجامع أن كلا منهما مظنة تصلح أن تقوم مقام المظنون فالمظنة جنس للمظنتين ، وقد اعتبره الشارع فى الحكم فى الجملة كالحرمة والحكم من حيث هو جنس لوجوب الحد قال الفهرى واعتبره الشارع فى جنس الحكم ، وهو وجوب الحد الذى هو جنس لحد الشرب وحد الزنا أقول لايخفى ما فيه على من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فهذه أربعة أقسام للمناسب الثابت عليته بحسب اعتباره نوعه فى نوع الحكم أو فى جنسه أو جنسه فى نوعه أو فى جنسه والأمثلة ما مر وذكر فى غير هذا الكتاب فى مثال الأول تعليل الحدث بالملامسة الثابت بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالإجماع وفى الثانى إثبات ولاية النكاح الأب على الصغيرة كما يثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر ، وهو نوع اعتبر فى مطلق الولاية التى هى جنس لنوعى التصرف بالإجماع أو الإجماع على اعتباره فى جنس ولاية المال إجماع على اعتباره فى جنس الولاية بخلاف اعتباره فى ولاية الإنكاح فإنه إنما يثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث ثبتت الولاية معه فى الجملة وإن وقع الاختلاف فى أنه للصغر أو البكارة أولهما جميعاً * وفى الثالث جواز رخصة الجمع بمنع المطر قياساً على السفر بجامع الحرج فالحكم وهو رخصة الجمع نوع واحد ووصف الحرج جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع والحاصل بالمطر وهو التأذى به وهما نوعان وقد اعتبر جنسه فى رخصة الجمع للنص والإجماع على اعتبار

لأنّ الاستقراءَ دلَّ على أنّ الله سبحانه شرَع أحكامهُ لمصالحِ العبادِ تفضلاً وإحساناً فحيثُ ثبتَ حكمٌ وهناكَ وصفٌ ولمْ يوجدْ غيرهُ ظنَّ كونهُ علةً وإنْ لمْ تُعتبرْ وهو المناسبُ المرسلُ اعتبره مالكٌ) أقول الوصف المناسب على ثلاثة أقسام أحدهما أن يلغيه الشارع أى يورد الفروع على عكسه فلا إشكال فى أنه لا يجوز التعليل

الحرج ولو فى الحج فيها ، وأما اعتبار نوع الحرج كخرج السفر مثلا فليس إلا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه إذ لا نص ولا إجماع على علية نفس حرج السفر ، وفى الرابع وجوب القصاص فى القتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص ، وهو جنس يجمع القصاص فى النفس وفى الأطراف وغيرهما من القوى والوصف جناية العمد العدوان وانه جنس يجمع الجناية فى النفس وفى الأطراف وفى المال وقد اعتبر جنس الجناية فى جنس القصاص بالنص والإجماع وهو ظاهر لكن التحقيق ان اعتبار نفس القتل العمد العدوان فى نفس القصاص فى النفس ليس بالنص أو الإجماع بل لمجرد ترتب الحكم على وفقه مما فيه خفاء ووجهه ان لا نص ولا إجماع على أن العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالمحدد كذا ذكر الفاضل قوله (لأن الاستقراء) دليل على أن المناسب إذا كان معتبراً على أحد الطرق المذكورة يفيد العلية فى نظر المجتهد وتقريره إن استقرأ الأحكام الشرعية (دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلا) عليهم (وإحساناً) إليهم فان العلماء تتبعوها فوجدوها مقارنة للحكم والمصالح غير منفكة عنها . فحكموا بأن شرعيتها للمصالح لكن لم يحكموا كالمعتزلة بوجوب ذلك عليه لما عرف من أنه لا يجب عليه شىء بل قالوا : بأن ذلك إنما هو تفضل منه وإحسان وإذا كان كذلك (فحيث ثبت حكم) شرعى (وهناك وصف) مناسب (ولم يوجد) وصف صالح للعلية (غيره ظن كونه علة) لذلك الحكم لكون الأصل عدم غيره من الأوصاف الصالحة للعلية * وامتناع خلو الحكم عن العلة فالمناسبة حينئذ تفيد علية الوصف فى ظن المجتهد والمظنون يجب العمل به قطعاً فيجب ترتب الحكم على هذا الوصف وهو المطلوب (وإن لم تعتبر) الشارع الوصف المناسب على أحد الاتحاد المذكورة (وهو المناسب المرسل اعتبره مالك) مطلقاً وعندنا هو على التفصيل كما سيجىء ثم اعلم أن المناسب المرسل على ماصرح به فى المنتهى نوعان ماعلم إلغاؤه شرعاً ومالم يعلم اعتباره ولا إلغاؤه الأول كايجاب الصوم على الملك الجانى على صوم رمضان بالوقاع فان كونه ملكا لا يزجره إيجاب الاعتاق عن الإفطار لسهولة ذلك عليه مناسب لايجاب صوم شهرين عليه مبالغة فى زجره عن قضاء شهوة فرجه حرمة للصوم لكن ذلك ملغى شرعياً وإن أفتى به البعض فى مثل هذا الملك إذ

به ، ولهذا أهمله المصنف وذلك كايجاب صوم شهرين فى كفارة الجماع فى نهار رمضان على المالك فإنه وإن كان أبلغ فى ردعه من العتق . لكن الشارع الغاه بايجابه الإعتاق ابتداء فلا يجوز اعتباره كما قلنا ، وقد أنكروا على يحي بن يحي تلميذ مالك حيث أفتى بعض ملوك المغاربة بذلك الثانى أن يعتبره الشارع أى يورد الفروع على وفقه وليس المراد باعتباره أن ينص على العلة أو يومىء إليها والالم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهذا النوع على أربعة أقسام ذكرها المصنف * أحدها أن يعتبر الشارع نوع المناسبة فى نوع الحكم كالسكر مع الحرمة فان السكر نوع من الوصف والتحريم نوع من الحكم ، وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ وإلى هذا أشار بقوله إذا اعتبرها الشارع فيه اعتبر النوع فى النوع وإنما أهمل التصريح به لكونه يعلم مما بعده * واعلم أن المصنف فى التقسيم السابق قد جعل الوصف المناسب لتحريم المسكر هو حفظ العقل ثم جعله هنا نفس السكر وهذا الثانى لايوافق تفسيره المناسب لأن نفس السكر لايصدق عليه انه جالب نفعاً ولا دافع ضرراً * الثانى أن يعتبر الشارع نوع الوصف فى جنس الحكم ، وإليه أشار بقوله أو فى جنسه وتقرير أن يعتبر الشارع النوع فى الجنس وذلك كامتزاج النسبين مع التقديم فان امتزاج النسبين وهو كونه أخا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبره الشارع فى التقديم على الأخ من الأب فانه قدمه فى الميراث وقسنا عليه التقديم فى ولاية النكاح والصلاة علية وتحمل الدية لمشاركتها له فى الجنسية وإن خالفه فى النوعية إذ التقديم فى ولاية النكاح نوع مغاير للتقديم فى الارث بخلاف الحكم المتقدم وهو تحريم النبيذ والخمر فإن الاختلاف هناك بالمحل خاصة ولا أثر له فيكون تحريمهما نوعا واحداً * الثالث أن يعتبر الشارع جنس المناسبة فى نوع الحكم وإليه أشار بقوله أو بالعكس ، وذلك كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر فى سقوط القضاء فإن الشارع اعتبر جنس المشقة فى نوع سقوط قضاء الركعتين ، وإنما جعلنا الاول جنساً والثانى نوعاً لأن مشقة السفر نوع مخالف لمشقة الحيض ، وأما سقوط قضاء الركعتين بالنسبة إلى المسافر والحائض فهو نوع واحد * الرابع أن يعتبر الشارع جنس الوصف فى

الخصال مرتبة فى الكفارة إذ الأقدم العتق ثم الصوم ثم الإطعام ، وهذا القسم مردود اتفاقاً والافتاء المذكور مما لايعتد به وأما الثانى فنحن فى باب الأدلة المختلف فيها والمصنف خص المناسب المرسل بالقسم الثانى فى الغاية القصوى وإليه يشير كلام الآمدى وعلى هذا أجرى الكلام هنا وإلا فالك لم يعتبر القسم الأول إذ عدم اعتباره اتفاق وفسره الإمام فى المحصول بأنه وصف مناسب اعتبر جنسه فى جنس الحكم ولم يوجد مايدل على اعتبار عينه فى عينه وبالنظر إلى هذا التفسير قد تحير المراغى فى هذا الموضع وظن سقوط شىء من المتن وقد

جنس الحكم أى قال رضى الله عنه فى شارب الخمر أرى أنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى فيكون عليه حد المفترى يعنى القاذف ، ووافقه الصحابة على ذلك فقد أوجبوا حد القذف على الشرب لا لكونه شرباً بل أقاموا مظنة القذف وهو الشرب مقام القذف قياساً على إقامة الخلوة بالأجنبية مقام الوطء فى التحريم لكون الخلوة مظنة له فقد ظهر أن الشارع اعتبر المظنة التى هى جنس لمظنة الوطء ولمظنة القذف فى الحكم الذى هو جنس لايجاب حد القذف ولحرمة الوطء والمراد بالجنس هنا هو القريب لأن اعتبار الجنس البعيد فى الجنس البعيد هو المناسب المرسل كما ستعرفه ثم اعلم أن للجنسية مراتب قال فى المحصول فأعم أوصاف الأحكام كونه حكما ثم الحكم ينقسم إلى وجوب وغيره والوجوب إلى عبادة وغيرها والعبادة إلى صلاة وغيرها والصلاة إلى نافلة وغيرها فما ظهر تأثيره فى الفرض أخص مما ظهر تأثيره فى الصلاة قال وكذا فى جانب الوصف فأعم الأوصاف كونه يناط به الحكم ثم المناسب ثم الضرورى (قوله لأن الاستقراء) هو متعلق بقوله يفيد العلية وتقديره ان المناسبة فى هذه الأقسام الأربعة تفيد العلية لأنا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة إلى العباد ويعلم منه أن الله تعالى شرع أحكامه لرعاية مصالح عباده على سبيل التفضل والإحسان لا على سبيل الحتم والوجوب خلافاً للمعتزلة وحينئذ فحيث ثبت حكم فى الصورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الأوصاف الصالحة للعلية غلب على الظن أنه علة لكون الأصل عدم غيره وإذا ثبت أنه علة ثبت أن المناسبة تفيد العلية وهو المدعى وقال الإمام فى المعالم أنه لا يجوز تعليل الأحكام بالمصالح والمفاسد (قوله وإن لم تعتبر) هو بالتاء بنقطتين من فوق لأنه قسيم لقوله والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه وأشار بهذا إلى القسم الثالث وهو المناسب الذى لا يعلم هل اعتبره الشارع أو ألغاه وهو المسمى بالمناسب المرسل وفى اعتباره خلاف يأتى مبسوطاً فى الكتاب الخامس إن شاء الله تعالى قال الإمام وذلك إنما يكون بحسب أوصاف هى أخص من كونه وصفاً مصلحياً وإلا فعموم كونه وصفاً مصلحياً مشهود له بالاعتبار ولأجل ماذكره أعنى الإمام عبر عن المناسب المرسل بأنه المناسب الذى اعتبر جنسه فى جنسه ولم يوجد له أصل يدل على اعتبار نوعه وهذا التفسير الذى فسر بأنه كلام المصنف للمرسل وهو أن لا يعلم اعتباره ولا إلغاؤه صرح به الآمدى وكذلك المصنف فى الغاية القصوى ، وقال ابن الحاجب المرسل هو الذى لم يعتبره الشارع سواء علم أنه ألغاه أم لم يعلم الاعتبار ولا الإلغاء وإنما حملنا كلام المصنف على الأول لكونه مطابقاً لكلامه فى الغاية وموافقاً لما نقله عن مالك فإن مالكا لم يخالف فى القسم الذى ألغاه الشارع قال (والغريب

عرفت استقامة الكلام بتفسير المصنف قوله (والغريب) تقسيم للمناسب باعتبار آخر

ما أثرَ هو فيه ولمْ يؤثّر جنْسهُ فى جنْسهِ كالطّعم فى الرّبا والملائم ما أثّر جلسهُ فى جنْسهِ أيضاً والمؤثّر ما أثرَ جنْسهُ فيه مسألة المناسبةُ لا تبْطلُ بالمعارضةِ

على ما ذكره الجاربردى وهو أن المناسب اما غريب أو ملائم أو مؤثر فالمناسب الغريب (ما أثر هو فيه) أى نوعه فى نوع الحكم (ولم يؤثر جنسه فى جنسه كالطعم فى الربا) فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر فى ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى ربوية سائر المطعومات كالخضراوات كذا ذكر الفنرى أقول هذا إنما يصح على قول مالك دون الشافعى فالأقرب أن يقال معناه أن نوع الوصف كالطعم مؤثر فى نوع الحكم كحرمة الربا أو جنسه كالانتفاع مثلا غير مؤثر فى جنس الحكم كحرمة مطلق المبادلة (والملائم ما أثر جنسه فى جنسه أيضاً) كما أثر نوعه فى نوعه كالقتل العمد العدوان فانه مؤثر فى وجوب القصاص . وكذا جنس الجناية معتبر فى جنس العقوبة (والمؤثر ما أثر جنسه فيه) أى فى جنس الحكم لا نوعه فى نوعه ومثاله قد مر فى أمثلة المناسبات الاربعة ولم يذكر مالم يؤثر نوعه فى نوعه ولا جنسه فى جنسه لكونه مردودا كذا ذكر الجاربردى وشرحه الخنجى نظراً إلى ظاهر العبارة بأن المؤثر هو ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم كالمشقة فى اسقاط الصلاة واختار الفنرى ما فى المحصول من أنه الوصف المؤثر فى جنس الحكم وحمل عبارة المصنف على سهو الناسخ فلعله كان هكذا والمؤثر ما أثر فى جنسه والحق أن المؤثر هو الذى ثبت اعتبار نوعه فى نوع الحكم بنص أو اجماع على مانص عليه الأستاذ والآمدى والمدقق وغيرهم وان الغريب قسمان الأول ما اعتبر فيه خصوص الوصف فى خصوص الحكم فقط لكن لا بنص ولا إجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط وهو ثبوته معه فى المحل كاعتبار الاسكار فى تحريم الخمر على تقدير عدم النص المومى إلى العلية وعدم ظهور اعتبار نوعه فى جنس الحكم ولا بالعكس ولا جنسه فى جنسه . والثانى ما اعتبر جنسه فى جنسه فقط ولا نص ولا إجماع . والملائم ما اعتبر نوعه فى نوعه لكن لا بنص ولا إجماع مع اعتبار جنسه فى جنسه كذا ذكر الآمدى والمذكور فى المختصر وشرح المحقق أن الملائم مالم يعتبر نوعه فى نوع الحكم بالنص أو الإجماع بل يترتب الحكم على وفقه فقط لكن بشرط أن يثبت بأحدهما اعتباره فى جنسه أو العكس أو جنسه فى جنسه وإن لم يثبت فهو الغريب ومالم يعتبر نوعه فى نوع الحكم لا بنص ولا إجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وهو إما معلوم الالغاء أولا والثانى إما من المعلوم اعتبار نوعه فى جنس الحكم أولا والأول مع الأخير مردود اتفاقا والوصف مختلف فيه * (مسألة — المناسبة لا تبطل بالمعارضة) يعنى إذا ثبت حكم على وفق وصف مشتمل على نفع لكن يلزم منه ضرر أيضاً فتعارض النفع والضرر لا تبطل مناسبته للحكم

لأنَّ الفعـل وإنْ تضمـَّن ضرَراً أزْيد منْ نفْعه لا يصيرُ نفْعهُ غيْرَ نفْعٍ لَـكنْ يَنْدفعُ مقْتضاهُ) أقول هـذا تقسيم للقسم الأول وهو المناسب الذى علم اعتباره وحاصله أنه ينقسم باعتبار تأثير نوعه وجنسه فى نوع الحكم وجنسه إلى الغريب والملائم والمؤثر * والمناسب الغريب هو الذى أثر نوعه فى نوع الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه وسمى به لكونه لم يشهد غـــير أصله المعين باعتباره ومثاله الطعم فى الربا فان نوع الطعم مؤثر فى حرمة الربا وليس جنسه مؤثراً فى جنسه وقد سبق له مثال آخر ذكره المصنف وهو السكر مع الحرمة * والملائم هو ماأثر جنسه فى جنسه كما أثر نوعه فى نوعه كالقتل العمد العدوان مع وجوب القصاص فان نوعه مؤثر فى وجوب القصاص وكذا جنسه وهو الجناية مؤثر فى جنس القصاص وهو العقوبة قال الآمدى وهذا القسم متفق على قبوله بين القياسين وما عداه فمختلف فيه * والمؤثر هو ما أثر جنسه فى نوع الحكم لاغير كالمشقة مع سقوط الصلاة على مامر هكذا ذكره المصنف وهو خلاف مافى أصلية الحاصل والمحصول فأما المحصول ففيه قبيل الكلام على المشبه أن المؤثر هو ما أثر نوعه فى بعض الحكم قال كامتزاج النسبين مع التقديم كما تقدم إيضاحه وهذا عكس ما ذكره المصنف وأما الحاصل ففيه فى الموضع المذكور أيضاً أن المؤثر هو ما أثر جنسه فى جنس الحكم والظاهر أنه اشتبه عليه كلام الإمام فغلط فى اختصاره له وقد خالف ابن الحاجب أيضا هذا التقسيم فقال الوصف المناسب الذى اعتبره الشارع إن كان اعتباره بتنصيص الشارع على كونه علة أو بقيام الإجماع عليه فهو المؤثر وإن كان اعتباره بترتيب الحكم على وفقه نظر إن اعتبر عينه فى جنس الحكم أو بالعكس أو جنسه فى جنسه فهو الملائم وإن

على المختار (لأن الفعل) الواقع على وفق المناسبة ان تضمن ضرراً أقل من نفعه لا تبطل المناسبة وإلا لزم إبطال المرجوح الراجح وان تضمن ضرراً مساوياً لم يبطل أيضاً امتناع ابطال أحد المتساويين الآخر وإن كان الضرر أزيد من النفع فكذلك لأن الفعل (وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع) لاستحالة الانقلاب (لكن يندفع مقتضاه) أى مقتضى المنع لكونه مرجوحا ، وعدم ترتب الحكم على الوصف المتضمن للنفع لمعارض الضرر ، لا يقدح فى مناسبته للحكم . ولافى عليته ، لما سيجىء من أن النقض مع المـــانع غير قادح فى العلية . وإنما اقتصر على الشق الأخير . لأن عدم بطلان المناسبة على هذا التقدير يستلزم عدم بطلانها على التقديرين الأولين ، ومختار المدقق بطلان المناسبة بالمعارضة . لأن العقل قاض بأنه لا مصلحة مع مفسدة تساويها أوتزيد عليها ، ومن قال لعاقل مع هذا معربح مثل ما تخسر ، أو أقل منه لم يقبل ، وعلل بأنه لاربح حينئذ ، ولو فعل لعد

اعتبر نوعه فى نوعه فهو الغريب وإذا علمت هذا علمت أنه مخالف لكلام المصنف فى المؤثر والملائم وموافق له فى الغريب ، وأما الآمدى فتفسيره للملائم والغريب موافق لتفسير المصنف وتفسيره المؤثر موافق لتفسير ابن الحاجب . واعم أن أقسام المناسب على ما تقتضيه القسمة العقلية تسعة لأنه إما أن يؤثر نوعه أو جنسه أو كلاهما فى نوع الحكم أو جنسه أو كأيهما قال الآمدى : والواقع منهذه الأقسام خمسة ذكر فىالكتاب ألقاباً ثلاثة منها وبقى منها قسمان سبق مثالها لم يتعرض للقبهما . أحدهما : أنيكون جنس الوصف مؤثراً فىجنس الحكم دون النوع فى النوع كتأثير المظنة فى مظنونها على من سبق إيضاحه ، وتمثيله بشرب الخمر . قال فى الأحكام ، وهو منجنس المناسب الغريب . والثانى : أن يكون نوع الوصف مؤثراً فى جنس الحكم كامتزاج النسبين مع التقديم وقد لقبه ابن الحاجب بالملائم كما تقدم نقله عنه (قوله : مسألة الخ) اعلم أنالوصف إذا كان مشتملا على مصلحة لمشروعية الحكم وعلى مفسدة تقتضى عدم مشروعيته فهل يكون تضمنه المفسدة موجباً لبطلان مناسبته للحكم أم لافيه مذهبان حكاهما فىالأحكام منغير ترجيح أحدهما وهو المختار عندابن الحاجب أنها تبطل إذا كانت المفسدة مساوية أو راجحة والثانى لاتبطل وهو اختيار الإمام وأتباعه واستدل المصنف عليه بأن الفعل وان تضمن ضرراً أزيد من نفعه لايصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق وإذا بقى نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب غاية مافى الباب أنه لايترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحاً قال : (الخامس — الشَّبَه قال القاضى المُقارِنُ للحُكْم إنْ ناسَبهُ بالذّاتِ كالسُّكْرِ للحُرْمةِ فهوَ المُناسبُ أوْ بالتّبع كالطّهارةِ لاشتراطِ النّية

خارجاً عن تصرفات العقلاء * (الخامس) من طرق العلة (الشبه) ذكر المحقق أن الوصف إن علم مناسبته بالنظر إليه فهو المناسب ، وإلا فان اعتبره الشارع فى بعض الأحكام والتفت إليه فهو الشبه ، وإلا فالطرد قال القاضى : وتحقيق كونه من الطرق أن الوصف كما أنه قديكون مناسباً فيظن عليته كذلك قد يكون شبهياً فيفيد ظناً بالعلية وقد تنازع فى إفادته الظن فيحتاج إلى إثباته شىء من مسالك العلة من إجماع أو نص أو شبه إلا أنه لايثبت لمجرد المناسبة ولايخرج عن كونه شبهيا إلى كونه مناسباً مع مابينهما من التقابل اللهم إلا إذا كان الوصف شبهياً فى بادىء الرأى ثم تثبت عليه بأن يتأمل فيبين له مناسبة (قال القاضى) الوصف (المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للحرمة) فى قياس النبيذ على الخمر لمناسبة زوال العقل بالذات للتحريم (فهو المناسب) المقبول اتفاقاً (أو) ناسب الوصف الحكم (بالتبع) بأن لايناسب بنفسه بل يقتضى أمراً مناسباً للحكم (كالطهارة لاشتراط النية) فى قياس الوضوء على التيمم فإن الطهارة من حيث هى لاتناسب اشتراط النية وإلا اشترطت

فهوَ الشَّبَه وإنْ لمْ يُناسِبْ فهوَ الطَّرْدُ كبناءِ القنطرَةِ للتَّطهيرِ وقيلَ مالمْ يناسبْ إنْ عُلمَ اعتبارُ جنْسهِ القَريبِ فهُوَ الشَّبَه وإلاَّ فهوَ الطَّرْد واعْتبرَ الشَّافعيُّ المُشابَهة فى الحُكم وابنُ عُليَّة فى الصُّورة

فى طهارة الخبث بل لاقتضائها من حيث التقرب إلى الله وصف العبادة المناسبة لاشتراطها (فهو الشبه) وإنما سمى بذلك . اما لانه يشبه الطردى من حيث أنه غير مناسب ، ويشبه المناسب من حيث التفات الشارع إليه ، واما لأن عدم مناسبته للحكم بالذات تقتضى ظن عدم العلية ومناسبته بالتبع ظن العلية فاشتبه الأمر فيه ، وفسر بعضهم المناسب بالذات بما تعقل فيه المناسبة ، وإن لم يرد الشرع ، والمناسب بالتبع بخلافه (وإن لم يناسب) الوصف الحكم لا بالذات ولا بالتبع (فهو الطرد) المردود اتفاقاً (كبناء القنطرة للتطهير) فى قياس الماء المستعمل على الماء فى النهر بجامع كون كل منهما مائعاً تبنى عليه القنطرة فإن بناء القنطرة لا يناسب التطهير لا بالذات ولا بالتبع . كذا ذكر الجاربردى وذكر الفنرى فى المثال قياس الخل على الدهن فى عدم إزالة النجاسة بجامع أن كلا منهما مائع لاتبنى عليه القنطرة وبناء القنطرة علة للتطهير فإذا انتفى انتفى الحكم (وقيل ما) أى الوصف الذى (لم يناسب) الحكم (إن علم) فى الشرع (اعتبار جنسه القريب) أى الجنس القريب للحكم (فهو الشبه) كما يقال الطهارة من الخبث لاتجوز إلا بالماء كالحدث والجامع كون كل منهما طهارة مرادة للصلاة فإن هذا لوصف لايناسب تعيين الماء لكن فى الشرع اعتبر جنسه القريب وهو التطهير بالماء الذى هو أعم مما يراد الصلاة وما يراد لمس المصحف أو الطواف فى الجنس القريب للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وإنما سمى شبها لانه يشبه غير المعتبر من حيث عدم المناسبة والمعتبر من حيث اعتبار جنسه فى جنسه قد تبين (وإلا) أى وإن لم يعلم ذلك الاعتبار (فهو الطرد) قال الجاربردي اختلفوا فى أن الشبه الذى يغلب ظن العلية هى المشابهة حكما أو صورة أو أعم (واعتبر الشافعى المشابهة فى الحكم وابن علية) يعتبرها (فى الصورة) وعلى هذا الخلاف الحق الشافعى العبد المقتول بسائر المملوكات حتى تجب القيمة على القاتل دون القصاص والدية بجامع كونهما مما يباع ويشترى وهو المشابهة فى الحكم وحمل ابن علية على الحر ليجب القصاص أو الدية بجامع ان كلا منهما إنسان مكلف وهو المشابهة الصورية وذكر الفنرى الخلاف فى العبد المقتول خطأ إن زادت قيمته على دية الحر فالشافعى يعتبر القيمة أى قدر كانت إلحاقاً له بسائر المملوكات فى الحكم كالفرس وغيره إذا تلف . وابن علية يقول : لا يجب ما زاد على دية الأحرار إلحاقاً له بالاحرار ، وفى كون هذه المسألة مما نحن فيه كلام ، وهو أنهم ذكروا أنه قد يطلق الشبه على معنى آخر

والإمامُ ما يظَنَّ استلْزامهُ ولمْ يَعتبرِ القاضى مُطْلقاً لنا أنَّه يفيد ظن وُجودِ العلَّة فيَثْبت الحكْم قال ما ليْس بمنَاسب فهوَ مَرْدودٌ بالإجماع قلنا ممْنوعٌ)

أقول هذا هو الطريق الخامس من الطرق الدالة على العلية وهو الشبه واختلفوا فى تعريفه فقال بعضهم : وهو الوصف الذى لاتظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ، ولكن ألف من الشارع الالتفات إليه فى بعض الأحكام فهو دون المناسب وفرق الطردى ولأجل شبهه بكل منهما سمى الشبه ومثاله قول الشافعى فى إزالة النجاسة طهارة تراد لأجل الصلاة فلاتجوز بغير الماء كطهارة الحدث فإن الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة وبالنظر إلى كون الشارع اعتبرها فى بعض الأحكام كمس المصحف والصلاة والطواف يوهم اشتمالها على المناسب وهذا القول نقله الآمدى عن أكثر المحققين قال وهو الأقرب إلى قواعد الأصول ولم يذكره المصنف وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الوصف المقارن للحكم إن ناسبه بالذات فهو المسمى بالمناسب كالسكر مع التحريم وإن لم يناسبه بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام

وذلك أن الوصف الجامع لوصف آخر إذا تردد بهما الفرع بين أصلين يشاركهما فى الجامع إلا أنه يشارك أحدهما فى أوصاف أكثر الحاقه به شبها كالنفسية والمالية فى العبد المقتول فإنه يتردد بهما بين الحر والفرس ، وهو بالحر أشبه مشاركته له فى الأوصاف والأحكام أكثر ، وحاصله تعارض مناسبتين يرجح إحداهما وليس من الشبه المقصود فى شىء كذا ذكر المحقق (و) اعتبر (الإمام مايظن استلزامه) للحكم يعنى متى حصلت المشابهة فى شىء يظن أنه مستلزم للحكم بأن يظن أنه علة أو مستلزم لها صح القياس صورية كانت المشابهة أو حكمية وإلا فلا (ولم يعتبر القاضى) الشبه (مطلقاً) ذاهباً إلى أنه ليس من مسالك العلة أصلا (لنا) على كونه طريقاً للعلية (أنه يفيد ظن وجود العلة) اما على التفسير الأول نه فلاقتضاء ماهو مناسب للحكم واما على التفسير الثانى فلأنه لما ثبت تأثير جنسه فى جنسه ولم يكن غيره من الأوصاف أصلح منه فى العلية ولم يكن للحكم الثابت قبوله بد من العلة غلب على الظن إسناد الحكم إليه (فيثبت الحكم) به (قال) القاضى الوصف حيث يتحقق الشبه ليس بمناسب وإلا لكان المناسب المجمع على قبوله و (ماليس بمناسب فهو مردود بالإجماع) لأنه طرد (قلنا) إن أريد المناسبة بالذات سلمنا أنه ليس بمناسب لكن كونه مردوداً بالإجماع (ممنوع) ولا نسلم انه طرد ، وإنما يصح لو لم يناسب بوجه من الوجوه ، وهو ممنوع بل يناسبه بالتبع أو باعتبار جنسه فى جنسه كما مر ، وإن أريد المناسبة فى الجملة فلا نسلم أنه ليس بمناسب قوله ، وإلا لكان مجمعاً على قبوله قلنا : لا نسلم وإنما يصح لو ناسب بالذات

فهو الشبه كتعليل وجوب النية فى التيمم بكونه طهارة حتى يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية وإلا لاشترطت فى الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث أنها عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية ، وإن لم تناسبه بالذات ولا بالتبع فهو الطرد كاستدلال المالكى مثلا على جواز الوضوء بالماء المستعمل بقوله إنه مائع تبنى القنطرة على جنسه فيجوز الوضوء به قياساً على الماء فى النهر فإن بناء القنطرة على الماء ليس مناسباً لكونه طهوراً أو مستلزماً له ، وقال بعضهم الوصف الذى لم يناسب الحكم إن علم اعتبار جنسه القريب فى الجنس القريب لذلك الحكم فهو الشبه وان لم يعلم اعتبار جنسه القريب فى الجنس القريب فهو الطرد ومثله بعضهم بإيجاب المهر بالخلوة بالزوجة على القول القديم فإن الخلوة لا تناسب وجوب المهر لأن وجوبه فى مقابلة الوطء إلا أن جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطء قد اعتبر فى جنس الوجوب وهو الحكم ، ووجه اعتباره فيه أنه قد اعتبر فى التحريم والحكم جنس له فعلمنا من التقسيم الأول أن الشبه هو الوصف المقارن للحكم المناسب له بالتبع وهذا هو المعبر بقياس الدلالة وقد فسروه بأنه الجمع بين الأصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم المناسب وعلمنا من التقسيم الثانى أنه الوصف الذى ليس بمناسب وعلم اعتبار جنسه القريب فى جنس الحكم القريب ، ولم يرجح الإمام ولا أتباعه شيئاً من هذا الخلاف وكذلك ابن الحاجب أيضاً ، واعلم أن التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم للمناسب بالطرد ذكره جماعة والتعبير المشهور فيه هو الطردى بزيادة الياء وأما الطرد فمن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتى فى القسم الثانى (قوله : واعتبر الشافعى الخ) هو فرع آخر سماه الشافعى قياس الأشباه ، وأدخله المصنف فى مسألة قياس الشبه لأن فيه مناسبة له ، وحاصله أنه إذا تردد فرع بين أصلين قد أشبه أحدهما فى الحكم والآخر فى الصورة . فإن الشافعى رحمه الله يعتبر المشابهة فى الحكم ، ولهذا ألحق العبد المقتول بسائر المملوكات فى لزوم قيمته على القاتل وإن زادت على الدية والجامع أن كلا منهما يباع ويشترى واعتبر ابن علية المشابهة فى الصورة حتى لا يزاد على الدية ، ونقله إمام الحرمين فى البرهان عن أبى حنيفة وأحمد ، ولهذا أوجب أحمد التشهد الأول كالثانى ولم يوجب أبو حنيفة الثانى كالأول وقال الإمام فخر الدين متى حصلت المشابهة فيما يظن أنه علة للحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس مطلقاً سواء كان فى الصورة أو الحكم ، وقال القاضى أبو بكر : لا اعتبار بعلية ما ذكر هنا مطلقاً ومقتضى كلام المصنف ان القاضى مخالف فى الشبه وفى قياس الأشباه ، وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالى فى المستصفى بأن قياس الأشباه ليس فيه خلاف لأنه تردد بين قياسين مناسبين ، ولكن وقع التردد فى تعيين أحدهما ذكر ذلك فى الطرف الثالث قبيل باب أركان القياس وذكر فى البرهان قريباً منه أيضاً وكلام المحصول لا يرد عليه

. . . .

شيء فانه نقل خلاف القاضى في الشبه خاصة ولكن الذى أوقع المصنف فى الوهم أن الإمام بعد فراغه من تفسير الشبه قال واعلم أن الشافعى رحمه الله يسمى هذا قياس غلبة الأشباه وهو أن يكون الفرع واقعاً بين أصلين إلى آخر ما قال فتوهم المصنف أنه أشار بقوله هذا إلى ما تقدم من تفسير قياس الشبه وليس كذلك بل إشارة إلى وقوع الفرع بين أصلين (قوله لنا) أى الدليل على أن قياس الشبه معتبر وذلك أن الشبه يفيد ظن كون الوصف علة اما على التفسير الأول من تفسيرى المصنف فلأنه مستلزم للعلة واما على التفسير الثانى فلأنه لما ثبت أن الحكم لابد له من علة ورأينا تأثير جنس الوصف فى جنس الحكم دون غيره من الأوصاف كأن ظن إسناد الحكم إليه أقوى من ظن إسناده إلى غيره وإذا ثبت إفادته للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة احتج القاضى بأن الشبه ليس بمناسب وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع وأجاب المصنف بالمنع فان ما ليس بمناسب قد يكون مستلزما للمناسب وقد لايكون فان كان مستلزما له فليس مردوداً بالاتفاق بل هو حجة عندنا وهو أول المسألة قال : (السادس الدّوران وُهو أنْ يَحدُث الحُكمُ بحدوث وصف ويَنْعدم بعَدمه وُهو يُفيدُ ظنًّا وقيلَ قطْعاً وقيلَ لا قطْعاً ولا ظنًّا لنا أنَّ الحادثَ لهُ علّة وغيْر المُدار ليْس بعلّة لأنّه إنْ وُجدَ قبْله فليْس بعلّة للتّخلّف وإلاّ فالأصْل عدمُه

بحدوث الطريق (السادس الدوران) ويسمى الطرد والعكس (وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعدمه) ومثل الإمام بحدوث حرمة العصير عند حدوث وصف الاسكار وزوالها عند زواله كما إذا صار خلا ويسمى الوصف مدارا والحكم دائرا (وهو) أى الدوران بمجرده (يفيد ظناً) بعلية الوصف وهو مختار الأكثر (وقيل) يفيد (قطعاً) بذلك وهو قول المعتزلة (وقيل لا) يفيد (قطعاً ولا ظناً) بل الدوران المراد به المعنى المذكور مع صلوحية العلية بمعنى ظهور مناسبة مايفيد ظن العلية إذ لاخفاء فى أن الوصف إذا كان صالحاً للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجوداً وعدما حصل ظن العلية بخلاف ما إذا لم يظهر له مناسبة كالرائحة المخصوصة الملازمة السكر فانها تعدم فى العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بعلة قطعاً ولأن الدوران بالمعنى الذى ذكرتم يصدق على تلازم المتضايفين ثبوتاً وانتفاء مع القطع بعدم العلية (لنا) على المختار (أن) الحكم (الحادث له علة) البتة اما لحدوثه أو لكون الاحكام تابعة لمصالح (وغير المدار ليس بعلة لأنه) أى غير المدار (إن وجد قبله) أى الحكم (فليس بعلة للتخلف) أى تخلف ما فرض معلوله وهو الحكم عنه (وإلا) أى وإن لم يوجد قبل الحكم (فالأصل عدمه) إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان فيكون

وأيضاً علّيَّة بعْض المُدارات مَع التَّخلُّف فى شيء من الصُّور لا تجْتمعُ مَع عَدم علّيَّة بعْضها لأنّ ماهيَّة الدَّوران إما إِنْ تدُلّ على علّيَّة المُدار فيَلزَم علّيَّة هذه المُدارات أوْ لا تدلّ فيلزَم عَدمُ علّيَّة تلكَ للتَّخلُّف السَّالِم عَن المُعارِض والأوّلُ ثابتٌ فانتفى الثَّانى وعورِض بمِثْله

عند حصوله الحكم أيضاً معدوما ظاهراً فلا يكون علة لامتناع حدوث المعلول مع عدم العلة وإذا لم يكن بد من العلة ولم يكن غير المدار علة ظن كونه علة فأفاد الدوران ظن العلية قال الفنرى وفيه نظر أقول ولعل وجهه أنا لا نسلم أن غير المدار ان وجد قبل الحكم لم يكن علة له للتخلف لجواز أن يكون التخلف لمانع وهو غير قادح فى العلية بل ذا انما ينافى العلة التامة المستجمعة لوجود الشرائط وارتفاع الموانع (وأيضاً علية بعض المدارات مع التخلف) أى تخلف الدائر عنه (فى شيء من الصور لاتجتمع مع عدم علية بعضها) أى المدارات كالذى لم يتخلف الدائر عنه (لأن ماهية الدوران إما أن تدل على علية المدار) للدائر (فيلزم علية هذه المدارات) التى لم يتخلف الدائر عنها فى شيء من الصور للدليل الدال على عليتها كما تلزم علية المدارات المتخلف عنها الدائر (أو) الماهية (لاتدل) على علية المدار (فيلزم عدم علية تلك) أى المدارات التى تخلف عنها الدائر (للتخلف) الدال على عدم العلية (السالم عن المعارض) وهو دلالة ماهية الدوران على العلية قال الجاربردى وان لم تدل الماهية يلزم أن لا يكون شيء من المدارات علة للتخلف أقول ينبغى أن يحمل على أنه لا يكون شيء من المدارات المتخلف عنها علة للتخلف وإلا لم يستقم على مالايخفى (والأول) أى علية بعض المدارات مع التخلف (ثابت) كما فى التنابز بالألقاب الدائر معه الغضب وجوداً وعدما وفى شرب السقمونيا الدائر عليه الاسهال لأنه قد يتخلف الغضب عن الأول والاسهال عن الثانى مع علية كل منهما (فانتفى الثانى) وهو عدم علية بعض المدارات فيثبت علية جميعها وحاصل الدليل التمسك بقياس استثنائى مركب من منفصلة مانعة الجمع ووضع المقدم لينتج رفع التالى فيلزم تحقق نقيضه وهو المطلوب مع وضع المقدم وصورته ان يقال اما أن تثبت علية بعض المدارات المتخلف عنه الدائر أو يثبت عدم علية بعض آخر لكن علية البعض الأول ثابتة فيلزم انتفاء عدم علية البعض الآخر فتثبت عليته ويلزم علية الجميع (وعورض) هذا الدليل (بمثله) وقيل عدم علية بعض المدارات مع التخلف فى شيء من الصور لايجتمع مع علية بعض آخر لأن ماهية الدوران ان دلت على العلية كان البعض الأول علة فالكل علة وان لم يدل كان البعض

وأجيبَ بأنَّ المدلولَ قد لا يَثبتُ لمُعارضٍ

الآخر غير علة بالأصل فلا يكون شيء منها علة والأول وهو عدم علية البعض الأول ثابت كما فى الاتفاقيات فانتفى الثانى وهو علية بعض المدارات (وأجيب بأن المدلول قد لايثبت لمعارض) وحينئذ نختار أن الدوران يدل على العلية ولانسلم علية تلك المدارات المتخلف عنها الدائر وإن وجد الدليل على عليتها لوجود المعارض وهو التخلف فلاتتم المعارضة كذا ذكر الفنرى أقول يقال عليه يلزم عليه تلك المدارات لوجود الدليل وعدم المعارض إذ التخلف لايصلح معارضا إلا لو لم يتم قولكم والأول ثابت كما فى التنابز وشرب السقمونيا وأيضاً قد سبق أن التخلف لمانع غير مناف للعلية فلا يصح معارضاً لما يدل عليها على أنه يمكن التقرير على وجه لايتأتى عليه هذا الجواب وهو أن علية البعض مع التخلف لا يجتمع مع عدم علية بعض يعين ماذكرتم والثانى ثابت كما فى الجزء الأخير للعلة مع المعلول والمتضايفين فانتفى الأول فلا يكون شيء منهما علة والمراغى جعل قوله وأجيب مرة جوابا عن الوجه الأول ووجهه ماذكرنا فى تقرير نظر الفنرى وأخرى عن الوجه الثانى أقول تقريره أنا نختار عدم دلالة ماهية الدوران على العلية قوله فيلزم عدم علية المدارات الغير المتخلف عنها الدائر للتخلف قلنا لانسلم ذلك لجواز أن يكون التخلف لمعارض فلا ينافى العلية لجواز التخلف عن العلة التى هى فى الحقيقة امارة فلا يلزم عدم العلية أو نختار دلالة الماهية على العلية قوله فيلزم علية المدارات الغير المختلف عنها الدائر قلنا لانسلم لجواز أن يكون ثمة مايدل قطعاً على عدم العلية كما فى الجزء الأخير للعلة فيتخلف مدلول الدوران لمعارض وشنعه الفنرى بأن ذلك تحير منه فى تطبيق قوله وأجيب على المتن وان سبب ذلك سقوط لفظ وعورض بمثله عن النسخة الواقعة اليه أقول الحق أنه لابعد فى أن يحمل وأجيب جوابا عن الوجه الثانى أيضاً فيكون ثمة جوابان أحدهما بالمعارضة والثانى بالحل وقدر الخنجى المعارضة بأن عدم علية البعض مع التخلف لايجتمع مع علية بعض لأن الماهية ان لم تدل على العلة لزم عدم علية ذلك البعض للتخلف السالم عن المعارضة وإن دلت لزم عليته والأول ثابت فانتفى الثانى ولا خفاء أنه لم يبين فى الشق الأول إلاثبوت أحد الأمرين ولا يلزم منه عدم اجتماعها مع أنه هو المقصود بالبيان إذ ذاك إنما يثبت ببيان انتفاء أحدهما وبين الجاربردى المعارضة بأن عدم علية البعض مع علية بعض لايجتمعان لأن الماهية إن دلت على العلية لزم علية الجميع وان لم تدل لزم أن لايكون شيء من المدار علة عملا بالأصل السالم عن المعارض والأول ثابت كما فى مثل المتضايفين وغيره فانتفى الثانى وتقرير الجواب أنا لانسلم أن الدوران إن دل على العلية لزم علية كل مدار لأن دلالته عليها ظنية والمدلول قد يتخلف عن الدليل

قيل الطَّـرد لا يؤثـر والعـكسُ لم يُعتبرْ قلنـا يكونُ للمجموع ما ليسَ لأجزائه) أقول الطريق السادس من الطرق الدالة على العلية الدوران وسماه الآمدى وابن الحاجب الطرد والعكس وهو كما قال المصنف عبارة عن حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بعدمه وذلك الوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا ثم أن الدوران قد يكون فى محل واحد كالسكر مع عصير العنب فانه قبل أن يحدث فيه وصف الاسكار كان مباحا وعند حدوثه حدثت الحرمة وقد يكون فى محلين كالطعم مع تحريم الربا فانه لما وجد الطعم فى التفاح كان ربويا ولما لم يوجد فى الحرير لم يكن ربويا وأراد المصنف بحدوث الاحكام حدوث تعلقاتها وأماذواتها فهى قديمة كما تقدم وتعبيره بقوله بحدوث وبقوله بعدمه يقتضى أنه لابدأن يكون الوصف علة للحدوث والعدم فان الباء دالة على التعليل وقدصرح الغزالى فى المستصفى وفى شفاء العليل بذلك فقال والمؤثر من الدوران هوأن يكون الثبوت بالثبوت والعدم بالعدم وأما الدوران بمعنى الثبوت مع الثبوت والعدم مع العدم فليس بعلة واعترض عليه الإمام فخر الدين فى الرسالة البهائية بأن قال الثبوت بالثبوت هوكونه علة له فكيف يستدل به على علية الوصف لثبوت الحكم وهذا الإعتراض بعينه وارد على عبارة المصنف لا جرم أن الإمام فى المحصول عبر بالثبوت عند الثبوت والانتفاء عنــد الانتفاء لكنه ينتقض بالمتضايقين كالبنوّة والأبوة فان الحد صادق على ذلك مع أنه ليس من الدوران لأن الدوران يفيد العلية كما سيأتى وأحد المتضايقين ليس علة للآخر لأن العلة متقدمة على المعلول والمضافان معا واختلفوا فى أن الدوران هل يفيد العلية أم لا فقال الإمام والمصنف أنه يفيد التعليل ظنا وقال بعض المعتزلة يفيد العلية قطعاً وقال بعضهم لا يفيدها أصلا لا قطعاً ولا ظنا

الظنى لمعارض ثم قال ويحتمل وجهاً آخر وهو أن الترجيح معنا فان قولكم بعدم علية شىء من المدار مع مقارنة الحكم فى بعض الصور إثبات الحكم بلا علة إذ المفروض أن الأصل عدم علة أخرى وهو فاسد بخلاف ما ذكرنا من دلالة الدوران على العلية فان غايته تخلف المدلول عن الدليل وهو جائز لمعارض أقول الأول لا خفاء فى صلوحه جوابا عن أصل الاستدلال كما مر والثانى دليل مستقل لاترجيح لأحد الدليلين على الآخر إلا إذا ثبت صحة الترجيح بكثرة الأدلة كما استدل على مذهب الخصم و (قيل الطرد لايؤثر) فى إفادة العلية وفاقا (والعكس لم يعتبر) فى العلل الشرعية إذ لم يعتبر فى العلة أن يلزم من انتفائها انتفاء المعلول لجواز أن يثبت الحكم بعلل شتى فلاشىء منهما دل على العلية والدوران مركب منهما فلا يفيدهما (قلنا) لا يلزم من عدم دلالة كل منهما بانفراده على العلية عدم دلالة المجموع المركب عليها إذ قد (يكون للمجموع ماليس لأجزائه) كما فى الحبل المؤلف من الشعرات والخبر المتواتر المركب

واختاره الآمدى وابن الحاجب وكلام المحصول فى الافعال والاختيارية قبل البعثة يقتضيه (قوله لنا) أى الدليل على ماقلنا من وجهين أحدهما أن الحكم لم يكن ثم كان فيكون حدثا وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة فعلته أما الوصف المدار أو غيره لا جائز أن يكون غير المدار وهو العلة لأن ذلك الغير إن كان موجودا قبل صدور ذلك الحكم فليس بعلة له والالزم تخلف الحكم عن العلة وهو خلاف الأصل وإن لم يكن موجوداً فالأصل بقاؤه على العدم وإذا حصل ظن أن غير المدار ليس بعلة حصل ظن أن المدار هو العلة وهو المدعى الثانى ولم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل أن علية بعض المدارات للحكم الدائر مع تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار فى شىء من صوره لا تجتمع مع عدم علية بعض المدارات للدائر لأن ماهيـة الدوران من حيث هى إما أن تدل على علية المدار للدائر أولا فان دلت فيلزم علية هذه المدارات التى هى فرضنا عـدم عليتها لأنه حيث وجد الدوران وجد علية المدار للدائر فلا تجتمع علية المدارات مع عدم علية بعضها وإن لم تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك المدارات أى التى فرضنا عليتها وتخلف عنها الدائر فى شىء من صورها لوجود المقتضى لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار مع سلامته عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية فان دلالة ماهية الدوران على العلية تقتضى علية المدار والتخلف يقتضى عدم عليته فبينهما تعارض فثبت أن علية بعض المدارات مع التخلف لا تجتمع مع عدم علية بعضها والأول وهو علية بعض المدارات مع التخلف ثابت بالاتفاق لأن شرب السقمونيا علة الاسهال مع تخلف الاسهال فى بعض الأمكـنة بالنسبة إلى بعض الأشخاص وإذا ثبت الأول انتفى الثانى وهو عدم علية بعض المدارات للدائر ويلزم من انتفائه علية جميع المدارات وهو المدعى وإنما قيد علية بعض المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية تلك على تقدير عدم دلالة ماهية الدوران على العلية (وقوله وعورض) أى عارض الخصم هذا الدليل بمثله وتقرير المعارضة أن يعاد الدليل السابق بعينه فيقال علية بعض المدارات مع التخلف الخ إلا انا نبدل قولهم والأول ثابت فينتفى الثانى بقولنا والثانى ثابت كالمتضايفين فينتفى الأول هذا هو الصواب فى تقريره فاعتمده وأجاب المصنف بأن جواب المعارضة هو الترجيح وهو حاصل معنا وذلك لأنه يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات علة للدائر مع التخلف فى بعض الصور أن يوجد الدليل بدون المدلول وهو أمر معقول فانه يجوز أن يتخلف المدلول المانع ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها أن يوجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول (قوله قيل الطرد) أى احتج من قال أن الدوران لايفيد العلية مطلقا بأن الدوران مركب من الطرد وهو ترتب وجود الشىء على وجود غيره والعكس وهو ترتب عدم الشىء على عدم غيره والطرد لا يؤثر فى إفادة العلية لأن الطرد معناه سلامته من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية

لا توجب انتفاء كل مبطل والعكس غير معتبر فى العلل الشرعية على الصحيح لأن عدم العلة مع وجود المعلول لعلة أخرى لايقدح فى علية العلة المعدومة لجواز أن يكون للمعلول علتان على التعاقب كالبول والمس بالنسبة إلى الحدث وأجاب المصنف بأنه لايلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة بمجموعهما فانه يجوز أن يكون للهيئة الاجتماعية تأثير لا يكون لكل واحد من الأجزاء كأجزاء العلة فان كلا منها منفردا غير مؤثر ومجموعها مؤثر قال * (السابعُ التقسيمُ الحاصرُ كقولنا ولايةُ الإجْبارِ إمَّا أنْ لا تعلل أو تعلل بالبكارة أوِ الصِّغر أوْ غَيْرهما والكلُّ باطلٌ سوى الثانى فالأوَّل والرَّابعُ للإجماع والثالثُ لقولهِ عليْه الصَّلاةُ والسَّلامُ الثَّيِّب أحقُّ بنفسها والسَّبر غير الحاصرِ مثل أن تقولَ علَّةُ حرْمةِ الرِّبا إمَّا الطَّعم أوِ الكيْل أو القوُت فإنْ قيلَ لاَ علَّة لها أوِ العلَّةُ غيْرها قلنا قدْ بيَّنَّا أنَّ الغالبَ على الأحْكامِ

من الآحاد وأيضا الاتفاق على عدم تأثير الطرد ممنوع * الطريق * (السابع التقسيم) وهو نوعان لأنه ان كان منحصرا بين النفى والاثبات فهو التقسيم (الحاصر) وإلا فالسبر الغير الحاصر * الاول إنما يفيد القطع بالمطلوب إذا كان الحصر وإبطال غير المطلوب قطعيين فيكون حجة فى العقليات والشرعيات مثال الشرعى (كقولنا ولاية الإجبار) معللة بالبكارة لأنها (إما أن لا تعلل) بشيء (أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما والكل) أى جميع الأقسام (باطل سوى) القسم (الثانى فالأول) وهو أن لا يعلل بشيء (والرابع) وهو أن يعلل بغيرهما باطلان (للإجماع) على التعليل وعلى أن غيرهما ليس بعلة للولاية (والثالث) وهو التعليل بالصغر باطل لأنها لو علت به لثبتت الولاية على البنت الصغيرة واللازم باطل (لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها) من وليها وإذا بطلت الأقسام سوى الثانى ثبتت عليته وهو المطلوب (و) الثانى وهو (السبر غيره الحاصر) حجة فى الشرعيات فقط إذ لا يفيد القطع (مثل أن تقول علة حرمة الربا) فى البر (إما الطعم أو الكيل أو القوت) والكل باطل سوى الطعم فتعين التعليل به * فى محصول الامام وهذا إذا لم يتعرض للإجماع على تعليل حرمة الربا فيه وعلى حصر العلل فى الأقسام وإلا لكان تقسيما حاصراً (فإن قيل) على السبر لا نسلم أن حرمة الربا معللة لجواز أن يكون من الأحكام الغير المعللة ولو سلم فيجوز أن تكون العلة غير المذكورات وهذا معنى قوله (لا علة لها) أى لحرمة الربا (أو العلة غيرها) أى المذكورات (قلنا) جوابا عن الاول (قد بينا) فى باب المناسبة (أن الغالب على الأحكام)

تعـليلُـها والأصـلُ عَدمُ غـيْرِها) * أقول الطريق السابع من الطرق الدالة على العلية التقسيم الحاصر والتقسيم الذى ليس بحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم ومعناه أن الباحث عن العلة يقسم الصفات التى يتوهم عليتها بأن يقول علة هذا الحـكم اما هذه الصفة وأما هذه يسبر كل واحدة منها أى يختبره ويلغى بعضها بطريقة فيتعين الباقى للعلية فالسبر هو أن يختبر الوصف هل يصلح للعلية أم لا والتقسيم وقولنا العلة إما كذا وإما كذا فـكان الأولى أن يقدم التقسيم فى اللفظ فيقال التقسيم والسبر لـكونه متقدماً فى الخارج فالتقسيم الحاصر هو الذى يكون دائراً بين النفى والاثبات كقول الشافعى مثلا ولاية الاجبار على النـكاح إما أن لا تعلل بعلة أصلا أو تعلل وعلى التقدير الثانى فإما أن تـكون معللة بالبـكارة أو الصغر أو بغيرهما ، والأقسام الأربعة باطلة سوى القسم الثانى ، وهو التعليل بالبـكارة فأما الأول وهو أن لا تـكون معللة والرابع ، وهو أن تـكون معللة بغير البكارة والصغر فباطلان بالإجماع ، وأما الثالث فلأنها لو كانت معللة بالصغر لثبتت الولاية على الثيب الصغيرة لوجود العلة وهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام الثيب أحق بنفسها وهذا القسم يفيد القطع إن كان الحصر فى الأقسام وإبطال غير المطلوب قطعيا وذلك قليل فى الشرعيات وإن لم يكن كذلك فإنه يفيد الظن وأما التقسيم الذى ليس بحاصر فهو الذى لا يكون دائراً بين النفى والإثبات ، ويسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصنف بالسبر غير الحاصر ، وعبر عن الأول بالتقسيم الحاصر تنبيهاً على جواز إطلاق كل واحد من السبر ، والتقسيم على كل واحد من القسمين ، وهذا القسم لا يفيد إلا الظن فلا

الشرعية (تعليلها) بالحـكم والمصالح ، فظن تعليلها أغلب من عدم تعليلها (و) عن الثانى أن (الأصل عدم) علة أخرى (غيرها) أى غير المذكورات هذا والحق ان كلا من القسمين يسمى السبر والتقسيم إذ هو عبارة عن حصر الأوصاف المتعددة فى الأصل الصالحة للعلية فى عدد بمعنى ادعاء عدم ، وصف آخر صالح فى الأصـــل ثم إبطال بعضها ، وهو ما سوى المدعى عليته واحداً كان أو أكثر سواء كان الحصر بالترديد بين النفى والإثبات أولا ، ولا خفاء فى تحقيق هذا المعنى فى القسمين . ثم التحقيق إن الحصر محصل التقسيم ، والإبطال محصل السبر ، وإن معنى الإبطال وإن كان بيان عدم صلوح البعض للعلية لـكنه لا ينافى ما فرض من أن الأوصاف كلها صالحة لها لأن هذا إنما هو بالنسبة إلى بادىء الرأى وذلك إنما هو بعد النظر والتأمل ثم ههنا بحثان الأول أنه إذا منع الحصر فيما لم يردد بينهما كفى أن يقول إنى بحثت فلم أجد سواها ويصدق فى ذلك لأنه عدل متدين وذلك مما يلب ظن عدم غيره لأن الغالب أنه لو كان لما خفى عليه أو يقول الأصل عدم الغير فانه بذلك يحصل الظن المطلوب وبهذا اندفع ما يقال لعله لم يبحث أو بحث ووجد ولم يذكره ترويجا لـكلامه

يكون حجة فى العقليات بل الشرعيات فقط كقولنا علة حرمة الربا اما الطعم أو الكيل أو القوت والثانى والثالث باطلان بالنقض أو بغيره فتعين الطعم وهو المطلوب قال فى المحصول وهذا إذا لم يتعرض الإجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة فى الأقسام فان تعرض لذلك كان قطعياً (قوله فان قيل) أى أورد على الاستدلال بالسبر الغير الحاصر فقيل لا نسلم أن تحريم الربا معلل فإن من الأحكام مالا علة له بدليل أن علية العلة غير معللة وإلا لزم التسلسل سلمنا فلم لا يجوز أن تكون العلة غير هذه الثلاث فإنكم لم تقيموا دليلا على الحصر فيها وأجاب المصنف عن الأول بأنا بينا فى باب المناسبة أن الغالب على الأحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون ظن التعليل أغلب من ظن عدم التعليل ، وعن الثانى بأن الأصل عدم علة أخرى غير الأمور المذكورة وذلك كاف فى حصول الظن بعلية أحدها قال * (الثامن الطَّرْد وهُو أنْ يَثْبت معهُ الحُكم فيما عدا المُتنازَع فيه فيَثْبتُ فيه إلحاقاً للمفْردِ بالأعمِّ الأغلبِ وقيل تكفى مُقارنتُه فى صورةٍ وهو ضعيفٌ) * أقول الطريق

وإن لم يجد فلا يدل على عدمه الثانى * ان للمعترض أن يقول هناك وصف آخر ككون البر جزء قوت فى المثال المذكور ، وحينئذ يلزم المستدل إبطاله وإلا لم يثبت مدعاه وهو الحصر ولا يلزم انقطاعه إذ غايته منع مقدمة فيلزم إقامة الدليل عليها دون الانقطاع إذ ليس كل منع قطعاً . وقيل : ينقطع لظهور بطلان مدعاه ، وهو الحصر والحق انه إذا أبطله فقد سلم حصره ، وله أن يقول هذا مما علمت فى بادىء الرأى أنه لا يصلح للعلية فلم أدخله فى الحصر بخلاف ما أثبت بطلان صلوحه فإنه كان فى بادىء الرأى صالحا ، وإن تبين بطلانه بالتأمل وأيضاً فإنه إنما ادعى الحصر بحسب ظنه عدم الغير لا مطلقاً ، وهو فيه صادق كذا ذكر المحقق . الطريق (الثامن : الطرد وهو أن يثبت معه) أى الوصف (الحكم فيما عدا المتنازع فيه) أى فى جميع الصور المغايرة له مع أن الوصف مما لا يناسب ذلك الحكم ولا يستلزمه فهو عند كثير من الفقهاء يفيد ظن ثبوت الحكم فى المتنازع فيه (فيثبت فيه) أى فى المتنازع (وإلحاقاً للفرد بالأعم الأغلب) وذلك لأنا رأينا الوصف فيه الأكثر مقارناً للحكم ثم رأيناه حاصلا فى الفرع استدللناه على ثبوت الحكم معه فيه إلحاقاً لهذه الصورة بسائر الصور لأن استقراء الشرع يدل على الحاق النادر بالأغلب (و) قد (قيل تكفى) فى دلالة الطرد على العلية (مقارنته) أى الحكم الوصف (فى صورة) واحدة إذ العلم بأن لابد للحكم مع علة مع العلم بوجود هذا الوصف المقترن معه الحكم فى صورة أخرى وخلو الذهن عن سائر الأوصاف يفيد ظن عليته له وإلا لكان ذلك إما لاعتقاد الاستغناء عن العلة ، وهو باطل واستناده إلى الغير ، وهو كذلك إذ المفروض عدم الشعور بالغير (وهو ضعيف)

الثامن من الطرق الدالة على العلية الطرد والطرد مصدر بمعنى للاطراد وهو أن يثبت الحكم مع الوصف الذى لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وقد اختلفوا فيه فمن لا يقول بحجة الدوران كالآمدى وابن الحاجب لا يقول بهذا بطريق الأولى ومن يقول بحجيته اختلفوا هنا فذهب الغزالى فى شفاء العليل والإمام فخر الدين فى الرسالة البهائية إلى أنه حجة ومال إليه فى المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع به المصنف وذهب جماعة منهم الغزالى فى المستصفى إلى أنه ليس بحجة واستدل الأولون بأن الحكم إذا كان ثابتا مع الوصف فى الصور المغايرة لمحل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه فى محل النزاع لزم أن يثبت الحكم فيه الحاقا للمفرد بالأعم الأغلب فان كان استقراء الشرع يدل على أن النادر فى كل باب ملحق بالغالب وذهب بعضهم الى أنه يكفى فى التعليل بالوصف مقارنته للحكم فى صورة واحدة لأنا إذا سلمنا أن الحكم لابد له من علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا أنه علة إذ الأصل عدم ماسواه قال المصنف وهو ضعيف لأن الظن لا يحصل إلا بالتكرار قال * (التاسع تَنْقيحُ المناطِ بأنْ يُبيِّن إلْغاء الْفارِق وقدْ يُقالُ العلَّة إما المُشترِك أو المُميِّز ولا يكفِي أنْ يُقال محلُّ الْحكْم إمَّا المُشترِك أوْ مُميِّز الأصلِ لأنَّه لا يلْزمُ منْ ثبُوتِ المحلِّ

لوجوه الأول لا نسلم أن ذلك يفيد ظن العلية قوله وإلا لكان الخ قلنا ذلك لظن اسناده إلى الغير قوله المفروض كذا قلنا المفروض عدم الشعور مفصلا لا مجملا لجاز أن يستدل إلى الغير مجملا الثانى لو كفى المقارنة فى صورة لزم فتح باب الهذيان كما يقال مس المرأة لا ينقض الوضوء لأنها حيوان كالفرس الثالث أن ذلك حكم بالتشهى والهوى وهو باطل فى الشرع لقوله ولا تتبع الهوى قال الفنرى وفى الأخيرين نظر أول ولعله فى الأول أن الكلام فى الوصف المحتمل للعلية لا فيما علم عدم عليته قطعاً وفى الثانى أنا لا نسلم أنه حكم بالهوى بل هو اتباع الظن * الطريق * (التاسع تنقيح المناط) أى مناط الحكم وهو ما علق الشارع الحكم به وذلك (بأن يبين إلغاء الفارق) بين الأصل والفرع وعدم تأثيره فى الحكم يقال مثلا لا فارق بينهما إلا كذا وهو ملغى لأنه غير مؤثر فى الحكم فالمؤثر أمر مشترك فيلزم اشتراكهما فى الحكم (وقد) يبين بعبارة أخرى و (يقال) الحكم لابد من علة و (العلة إما المشترك) بين الأصل والفرع (أو المميز) أى ما به يمتاز الأصل وهو الفارق والثانى باطل لأنه ملغى فيثبت الأول وهو علية المشترك فيثبت الحكم فى الفرع لوجود العلة فيه فيقال الامام هو طريق جيد وهو فى الحقيقة راجع إلى السبر والتقسيم (ولا يكفى أن يقال) الحكم لابد له من محل و (محل بالحكم إما المشترك أو مميز الأصل) والثانى باطل فتعين الأول وهو المشترك محل الحكم فيثبت الحكم فى الفرع لثبوت محله (لأنه لا يلزم من ثبوت المحل)

ثُبوتُ الحُـكْـم) * أقول الطريق التاسع وهو آخر الطرق الدالة على العلية تنقيح المناط أى تلخيص ما أناط الشارع الحكم به أى ربطه به وعقله عليه وهو العلة والمناط اسم مكان الاناطة والاناطة للتعليق والالصاق قال حبيب الطائى :

بـلاد بهـا نيطت على تمائمى وأول أرض مس جلدى ترابها

أى علقت على الحروز بها فلما ربط الحكم بالعلة وعلق عليها سميت مناطا وتنقيح مناط العلة هو أن يبين المستدل إلغاء الفارق بين الأصل والفرع وحينئذ فيلزم اشتراكهما فى الحكم مثاله أن يقول الشافعى للحنفى لافارق بين القتل بالمثقل والمحدد لاكونه محددا وكونه محددا لامدخل له فى العلية لكون المقصود من القصاص هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد فى المثقل فيجب فيه القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال وليس عندهم من باب القياس كما تقدم بسطه (قوله وقد يقال) أى قد يقرر بعبارة أخرى فيقال علة الحكم اما المشترك بين الأصل والفرع وهو القتل العمد فى مثالنا أو المميز للأصل عن الفرع أى الذى اختص به الأصل وهو كونه قتلا بالمحدد والثانى باطل لكذا فثبت الأول ويلزم من ذلك ثبوت الحكم فى الفرع قال فى المحصول وهذا طريق جيد الا أنه هو بعينه طريقة السبر والتقسيم من غير تفاوت (قوله ولا يكفى) أى لا يكفى أن يقال فى تقريره أن هذا الحكم لابد له من محل وهو اما المشترك بين الأصل والفرع أو المميز والثانى باطل لكذا فتعين الأول وإنما قلنا لا يكفى لأنه لايلزم منه ثبوت الحكم فى الفرع لأنه لايلزم من ثبوت المحل ثبوت الحال والفرق بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المنـاط على مانقله الامام الغزالى أن تنقيح المناط هو الغاء الفارق كما بيناه وأما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كالمناسبة وذلك كاستخراج الطعم أو القوت أو الكيل بالنسبة إلى تحريم الربا وأما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها فى الفرع أى إقامة الدليل على وجودها فيه كما إذا اتفقا على أن العلة فى الربا هى القوت ثم يختلفان فى أن التين هل هو مقتات حتى يجرى فيه الربا أم لا قال (تنبيه قيلَ لاَ دليلَ علىَ عـدَمِ علـيَّـتهِ فهوَ علـَّةٌ

أى محل الحكم (ثبوت الحكم) يعنى لايلزم من عموم محل الحكم عموم الحكم فانه إذا صدق هذا الرجل طويل صدق الرجل طويل ثم لايلزم صدق كل رجل طويل ومثال ذلك فى المسائل ما يقال وجوب الكفارة حكم فله محل وهو المفطر فهذا إما المفطر بالوقاع أو المشترك بينه وبين المفطر بالأكل والأول باطل فيثبت الثانى فيثبت الحكم فى الفرع * (تنبيه) على فساد طريقين مزيفين جعلا من الطرق الدالة على العلية أحدهما ما (قيل) من أن هذا الوصف علة إذ (لادليل على عدم عليته) وما يكون كذلك يكون علة (فهو علة) وحاصله جعل

قلنا لا دليل على عليته فليس بعلة قيل لو كان علة لتأتى القياس المأمور به قلنا هو دور) أقول نبه المصنف بهذا على فساد طريقين ظن بعض الأصوليين أنهما مفيدان للعلية أحدهما أن يقال هذا الوصف علة لأنه لادليل على عدم عليته وإذا انتفى الدليل على عدم عليته انتفى عدم عليته لأنه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول وإذا انتفى عدم عليته ثبتت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين والجواب انا نعارضه بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لأنه لا دليل على عليته وإذا انتفى الدليل عليها لزم انتفاؤها وإذا انتفت ثبت عدم عليته بعين ما قالوه الطريق الثانى أن يقال إن الوصف على تقدير عليته يتأتى معه العمل بالقياس وعلى تقدير عدم عليته لا يتأتى معه ذلك والقياس مأمور به ولاشك أن العمل بما يستلزم المأمور به أولى من غيره وأجاب المصنف بأن هذا الطريق يلزم منه الدور لأن تأتى القياس متوقف على كون الوصف علة فلو أثبتنا كونه علة بتأتى القياس لزم الدور وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا مختصر كلامه واعلم أن تقرير الطريق الثانى على الوجه الذى ذكره المصنف فاسد فان قوله لو كان علة لتأتى القياس المأمور به إنما يكون محصلا للمدعى وهو كونه علة أن لو كان

عجز الخصم من إفساد عليته دليل العلية (قلنا) هو معارض بمثله بأن يقال هو ليس بعلة إذ (لادليل على عليته) وما هو كذلك لا يكون علة (فليس) هو (بعلة) وحاصل المعارضة جعل العجز عن تصحيح عليته دليلا على عدم العلية إذ ليس جعل العجز عن الفساد دليلا على الصحة أولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الافساد ولو قال عدم الدليل على العلية لايستلزم انتفاءها والدليل ملزوم المدلول ولايلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم قلنا وكذلك عدم الدليل على عدم العلية لا يستلزم انتفاءه حتى تلزم العلية وثانيهما ما (قيل) من أن الوصف علة لأنه (لو كان علة) تحقق شرط القياس و(لتأتى القياس المأمور به) فالقول بعليته تحقيق للعلية وتيسير إلى امتثال الواجب وماهو كذلك فهو أولى مما ليس كذلك وهو القول بعدم العلية أو التوقف فالقول بالعلية أولى أو نقول معناه تحقق العلة مقدمة القياس المأمور به فلو قلنا بالعلية تحققت المقدمة ولتأتى المأمور به فهو تحصيل مقدمة الواجب وهو واجب فالقول بالعلية واجب وبهذا اندفع ماقال الخنجى من أن نظم هذا الدليل فى المتن فاسد لأن التلازم ووضع اللازم ورفع الملزوم لاينتج المطلوب فلابد من التعبير بأن يقال العلية توجب تأتى القياس وما هو كذلك أولى مما لايوجب فالعلية أولى من اللاعلية وذلك لأن ما ذكره ليس ملازمة القياس الاستثنائى بل شرطية تشير إلى صغرى الدليل وهو أن القول بالعلية تيسير إلى امتثال الواجب إذ هو تحصيل مقدمته والكبرى مطلوبة (قلنا هو) أى هذا الاستدلال (دور) لأن ماذكرتم إنما يستقيم لو علم أن القياس فى المتنازع فيه واجب فيتوقف إثبات العلة هنا على ذلك وذا

القياس الاستثنائى منتجا لعين المقدم عند الاستثناء عين التالى كقولنا لكنه يتأتى معه القياس المأمور به فيكون علة وليس كذلك فان المنتج فى القياس الاستثنائى أمران أحدهما استثناء عين المقدم لانتاج عين التالى والثانى استثناء نقيض التالى لانتاج نقيض المقدم اما استثناء عين التالى أو نقيض المقدم فانهما لاينتجان والطريق فى اصلاح هذا أن يجعل قياساً اقترانيا فيقال علية الوصف توجب تأتى القياس وكل ماوجب تأتى القياس فهو أولى فينتج أن علية الوصف أولى قال (الطرف الثانى فيما يبطل العلية وهو ستة الأول : النَّقْضُ وهوَ إبداءُ الوصْفِ بدونِ الحُكْمِ مثْلُ أنْ تقولَ لمنْ لمْ يبيِّتْ تعرَّى أوَّل صوْمِهِ عن النِّيَّة فلاَ يصحُّ فينْتقِضُ بالتَّطوُّع

لايكون مالم تثبت العلية ويقرب من هذا ماقال الفنرى من أن تأتى القياس المأمور به متوقف على علية هذا الوصف فلو توقف عليته على تأتى القياس المأمور به لزم الدور يعنى أن العلم بأن هناك قياساً مأموراً به متوقف على العلم بتحقق العلة فلو توقف ذا على ذلك كما هو مقتضى دليلكم لزم الدور * (الطرف الثانى فيما يبطل العلية) أى فى الطرق المبطلة لها (وهو ستة) وهى فى الحقيقة اعتراضات على الدليل الدال على العلية وكلها راجع إلى منع ومعارضة وإلا لم يسمع لأن غرض المستدل اثبات مدعاه بدليله والالزام وغرض المعترض الخامه بمنعه عن الاثبات فالمستدل هو المدعى والاثبات هو مدعاة والشاهد عليه الدليل وصلوحه للشهادة بصحة المقدمات ونفاذها بترتب الحكم عليه إنما هو عند عدم المعارض والا يكون كتعارض البينتين وتهاترهما والمعترض هو المدعى عليه والدافع للدعوى * والدفع يكون بهدم أحد الأمرين فهدم شهادة الدليل بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها وبمنع ثبوت حكمها فما ليس من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت إليه بالجواب بل الجواب عنه فاسد من حيث انه جواب لمن لا يبتغى ان يجاب وان فرض صحيحاً فى نفسه كذا ذكر المحقق * المبطل (الأول النقض) وهو نوعان منع المقدمة تفصيلا ويسمى مناقضة فى فن النظر واجمالا مثل أن يقال لو صحت مقدمات دليلك وهى جارية فى هذه الصورة ليثبت الحكم فيها وليس بثابت وهو المسمى بالنقض الاجمالى ومانحن فيه (وهو إبداء الوصف) المدعى عليته (بدون الحكم) من الثانى على مالا يخفى ويسمى تخصيص العلة (مثل أن تقول) الشافعية فى وجوب التبييت (لمن لم يبيت) الصيام من الليل (تعرى أول صومه عن النية فلا يصح) صومه لعراء أوله عنها إذ الصوم هو الامساك فى جميع النهار باقتران النية فجعلوا العراء المذكور علة للبطلان (فينتقض) هذا التعليل عند الخصم (بالتطوع)

قيل يَقدحُ وقيل لا مطلقاً وقيل فى المنصوصة وقيل حيثُ مانعٌ وهو المختار قياساً على التخصيصِ والجامعُ جمعُ الدليلين ولأنّ الظنّ باقٍ بخلافِ ما إذا لم يكنْ مانع قيل العلّة ما يستلزم الحكمَ وقبلَ انتفاءِ المانعُ لم يستلزمهُ قلنا بلْ ما يغلبُ على ظنّه وإنْ لم يخطُر المانع

أى بصوم التطوع فانه يصح بالنية قبل الزوال وإن عرى أوله عن النية فتخلف البطلان عنه ثم اختلف فى كونه قادحاً فى العلية (قيل يقدح) فيها منصوصة كانت أو مستنبطة لمانع كان التخلف أولا (وقيل لا) يقدح (مطلقاً) أى أصلا (وقيل) لايقدح (فى المنصوصة) ويقدح فى المستنبطة (وقيل) لايقدح (حيث مانع) أى حيث يوجد مانع أو حيث مانع من الموانع يوجد ويجوز أن يكون من قبيل أما ترى حيث سهيل طالعاً * والحاصل أن النقض لايقدح فى العلية حيث التخلف لمانع وإن ثبتت العلية بغير النص كالمناسبة والدوران ويقدح حيث التخلف لا لمانع (و) هذا القول (هو المختار قياساً على التخصيص) فإن تخصيص العام لايقدح فى كونه حجة فكذا النقض فى علية الوصف وذلك لأن نسبة العام إلى الافراد كنسبة العلة إلى الموارد والتخصيص بالمخصص المعارض للعام كالنقض للمانع المعارض للعلة وكما أن التخصيص بمخصص لايمنع حجية العام فى غير صورة التخصيص فكذا النقض لمانع لاينافى موجبية العلة للحكم من غير صورة المانع (والجامع) بينهما (جمع الدليلين) أى الجمع بينهما ، وقد مر طريقه فى صورة التخصيص ، وأما فى النقض فبأن تعمل العلة فيما عدا صورة التخلف والمانع فيها بعد اقتضاء العلة ثبوت الحكم فى الجميع ، والمانع عدم ثبوته فى هذه الصورة (ولأن) عطف على قياساً ، وهو دليل ثان وتقريره أن (الظن) بعلية الوصف (باق) مع التخلف لمانع لإسناد العقل تخلف الحكم إلى المانع لا إلى عدم كون الوصف مقتضياً فلا ينخرم ظن عليته (بخلاف ما إذا لم يكن مانع) أى بخلاف النقض الذى لم يكن هناك مانع ، فانه يغلب على الظن أن التخلف لعدم المقتضى * استدل على قدح النقض فى العلية مطلقاً (قيل) ان التخلف لمانع قادح إذ (العلة ما يستلزم الحكم) فينعكس عكس النقيض إلى ان مالا يستلزم الحكم فهو ليس بعلة والوصف المقارن للمانع لايستلزم الحكم ، وهذا معنى قوله (وقبل انتفاء المانع لم يستلزمه) أى الوصف الحكم يجعل هذا صغرى للعكس لينتج من الأول ان هذا الوصف ليس بعلة أو يجعله صغرى لأصل العكس لينتج من الثانى المطلوب وإذا ثبت هذا فى النقض لمانع ففى غيره أولى (قلنا) لانسلم أن العلة ما ذكرتم (بل ما يغلب على ظنه) أى ثبوت الحكم (وإن لم يخطر المانع)

وجوداً أو عدماً والوارد استثناءً لا يَقدح كمسألة العرايا لأنّ الإجماع أدلُّ منَ النّقض) أقول لما فرغ المصنف من الطرق الدالة على كون الوصف علة شرع فى الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وهى ستة النقض وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق الأول النقض وهو إبداء الوصف المدعى عليته بدون وجود الحكم فى صورة يعبر عنه بتخصيص الوصف كقول الشافعى فى حق من لم يبيت النية تعرى أول صومه عنها فلا يصح فيجعل عراء أول الصوم عن النية علة لبطلانه فيقول الحنفى هذا ينتقض بصوم التطوع فإنه يصح بدون التبييت فقد وجدت العلة وهو العراء بدون الحكم وهو عدم الصحة إذا علمت هذا فنقول النقض إن كان وارداً على سبيل الاستثناء كالعرايا فسيأتى أنه لا يقدح وإن لم يكن كذلك ففيه أربعة أقوال أحدها يقدح مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم عن الوصف لمانع أم لا واختاره الإمام فخر الدين وقال الآمدى انه الذى ذهب إليه أكثر أصحاب الشافعى فى العلة المستنبطة قال : وقيل انه منقول عن الشافعى نفسه وتوجيه

بالبال (وجوداً أو عدماً) لأن الكلام فى العلل الشرعية لا العقلية حتى يلزم منها استلزام الحكم وعدم المانع والوصف المنقوض لمانع مما يغلب الظن ثبوت الحكم إذا لوحظ من حيث هو مع قطع النظر عن وجود المانع وعدمه إذ كلامنا فى مثل هذا الوصف فيكون علة وتخلف الحكم ثمة فى صورة لمانع لا يعدم ظن ثبوت الحكم به فى الجملة هذا كله إذا لم يكن النقض وارد بطريق الاستثناء (والوارد استثناء لا يقدح) فى علة الوصف ، وهو الصورة التى ينتفى فيها الحكم ، وتوجد العلة آية كانت من العلل المعتبرة فى حكم المسألة على أى مذهب كان سواء كانت معلومة كمسألة ضرب الدية على العاقلة فإنه انتفى فيه حكم عدم الأخذ بالضمان مع وجود العلة المعلولة وهى عدم الجناية أو مظنونة (كمسألة العرايا) فانها وردت على سبيل الاستثناء وترد نقضاً على جميع العلل كالطعم والكيل والقوت والمال مع أنه غير قادح فى علية أحديهما ولذا يقال أن المستثنى لا يقاس عليه ولا يناقض به فإذا قيل فى الذرة مطعوم فيجب فيه التساوى كالبر لا يضر نقضه بالعرايا بأن يقال تخلف وجوب التساوى عن وصف الطعم فى هذه الصورة لأنه مستثنى يرد على كل علة تعتبر فيه فلو أبطل العلية لأبطل جميع العلل المنصوصة به فيكون دالا على أن شيئاً منها ليس بعلة وقد دل الإجماع على أن أحديهما قطعاً علة فيلزم إبطاله لما ثبت بالإجماع فيلزم كونه أدل منه واللازم باطل (لأن الإجماع أدل) لعدم تطرق الخطأ إليه أصلا كما ثبت بالأدلة ثم لا يلزم على المستدل أن يحترز فى متن الاستدلال (من النقض) بالمستثنى بأن يذكر قيداً يخرجه مثل أن يقول فى الذرة مطعوم لا حاجة تدعو إلى التفاضل فيه حتى تخرج العرايا وذلك بالاتفاق وهل يجب عليه أن يحترز عن النقض

كون النقض قادحا فى العلة المنصوصة ماقاله الغزالى وهو أنا نتبين بعد وروده ان ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزءاً منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذا من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضأ من الحجامة فنعلم أن العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لامطلق الخروج والثانى لايقدح مطلقا والثالث لايقدح فى العلة المنصوصة سواء حصل مانع أم لا ويقدح فى العلة المستنبطة مطلقا والرابع واختاره المصنف لايقدح حيث وجد مانع مطلقاً سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح مطلقا وإلى المذهبين الأخيرين أشار بقوله وقيل فى المنصوصة وقيل حيث مانع وتقديره وقيل لايقدح فى المنصوصة وقيل لايقدح حيث مانع وإنما لم يصرح بالنفى لكونه معطوفا على منفى اختار ابن الحاجب أنه إن كانت العلة مستنبطة فلا يجوز تخصيصها إلا لمانع أو انتفاء شرط وان كانت منصوصة فإنها تختص بالنص المنافى لحكمها وحينئذ فيقدر المانع فى صورة التخلف وذكر الآمدى نحوه أيضاً (قوله قياسا) أى الدليل على ما قلناه من وجهين أحدهما قياس النقض على التخصيص فكما أن التخصيص لايقدح فى كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح فى كون الوصف علة والجامع بينهما هو الجمع بين الدليلين المتعارضين فان مقتضى العلة ثبوت الحكم فى جميع محالها ومقتضى المانع عدم ثبوته فى بعض تلك الصور فيجمع بينهما بأن ترتب الحكم على العلة فيما عدا صورة وجود المانع كما أن مقتضى العام ثبوت حكمه فى جميع افراده ومقتضى المخصص عدم ثبوته فى بعضها وقد جمعنا بينهما فالنقض للمانع المعارض للعلة كالتخصيص للمخصص المعارض للعام * الدليل الثانى أن ظن العلة باق إذا كان التخلف المانع لأن التخلف والحالة هذه يسنده العقل إلى المانع لا العدم المقتضى بخلاف التخلف لا لمانع فان العقل يسنده إلى عدم المقتضى لأن انتفاء الحكم إما لانتفاء العلة أو لوجود المانع والثانى منتف فتعين الأول وحينئذ فيزول ظن العلية وإذا بقى الظن بعلية الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا بخلاف ما إذا انتفى لأن المراد بالعلية هو الظن بها (قوله قيل العلة) أى احتج القائلون بأن النقض يقدح مطلقاً بأن العلة هو مايستلزم الحكم * والوصف مع وجود المانع لايستلزمه فلا يكون علة وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا وإذا قدح مع المانع قدح مع عدمه بطريق الأولى وعبر المصنف عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفاء

بغيره ففيه اختلاف والمختار أنه لايجب لأن عليه أن يبين العلة ويستدل عليها وتوفى به والنقض دليل عدم العلية فهو فى الحقيقة معارضة ونفى المعارض ليس من الدليل فلا يلزمه لأنه إنما التزم الدليل لاغير ثم الظاهر من عبارة المصنف أن عدم قدح النقض استثناء العلية رأى الجميع وصرح به الخنجى حيث قال لااختلاف بين الأصوليين فى أنه لايقدح والفاضل حيث قال لانزاع فى أنه لاتفسد العلية وهو يخالف مايشعر به مافى المحصول قال قوم لايقدح وهو مختار الفنرى حيث قال فذهب قوم أنه لايقدح

المانع وهى عبارة ركيكة وأجاب المصنف بأنا لا نسلم أن العلة هو ما يستلزم الحكم بل العلة عندنا هو ما يغلب على الظن وجود الحكم بمجرد النظر إليه وإن لم يخطر بالبال وجود المانع أو عدمه (قوله والوارد الخ) يعنى أن ما تقدم جميعاً فحله فيما إذا لم يكن النقض الوارد بطريق الاستثناء فان كان مستثنى أى ناقضا لجميع العلل واردا على خلاف القياس لازما لجميع المذاهب فانه لا يقدح كما جزم به المصنف وقال فى الحاصل انه الأصح ونقله فى المحصول عن قوم ولم يصرح بمخالفتهم ولا موافقتهم ومثال ذلك العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فانها ناقضة لعلة تحريم الربا قطعاً لأن الاجماع منعقد على أن العلة فى تحريمه أما الطعم أو الكيل أو القوت أو المال وكل منها موجود فى العرايا ثم استدل المصنف على كونه لا يقدح بأن النقض وإن دل على الوصف المنقوض بعلة لكن الاجماع منعقد على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية لكون الاجماع قطعياً فلذلك لم يقدح ومثل له الامام أيضاً بضرب الدية على العاقلة فانه ناقض لعلة عدم المؤاخذة وهو عدم الجناية وفيه نظر فان هذا من باب العكس وهو إبداء الحكم بدون العلة لأن الجناية علة لوجوب الضمان فلذلك اختار المصنف التمثيل بالعرايا وادعى إمام الحرمين فى البرهان أن الصورة المستثناة لا تكون معقولة المعنى وخالفه غيره واختلف الأصوليون فى انه هل يجب على المستدل أن يحترز فى دليله عن النقض فى المستثنى على مذهبين حكاهما فى المحصول من غير ترجيح وحكى ابن الحاجب فى الاحتراز عن النقض مطلقاً مذاهب ثالثها أن يجب فى الصورة المستثناة دون غيرها واختار أنه لا يجب مطلقاً قال: (وجوابه منع العلة لعدم قيد

(وجوابه) أى طريق دفع النقض أمور ثلاثة لأن النقض إبداء الوصف بدون الحكم فدفعه تارة بمنع وجود الوصف فى مادة التخلف وتارة بمنع عدم تحقق الحكم وأخرى بابداء المانع على القول بأن التخلف لمانع غير قادح لجواب النقض أحد الامور أما (منع) وجود (العلة) فى صورة النقض (لعدم قيد) من القيود المعتبرة فى العلة وذلك القيد إما أن يكون له معنى واحد يقع به الاحتراز ظاهراً كما يقال تشترط النية فى الوضوء كالتيمم والعلة كون كل منهما طهارة عن حدث فان نقضه الحنفى بازالة النجاسة فانها طهارة ولا يشترط فيها النية يدفع بأن قيد الطهارة عن الحدث مقصود ثمة فلم توجد العلة أو خفيا كما يقال فى السلم الحال عقد معاوضة فيصح حالا كبيع فينتقض بالكتابة فانها كذلك ولا يصح حالا ويدفع بأنها ليست عقد معاوضة لأن المعنى به مبادلة العاقل المال بمال غيره بل هو عقد ارفاق فانتفاء قيد المعاوضة فيها خفى وأما أن يكون له معنيان يشتركان فيه أما معنى كما يقال الصوم عبادة متكررة فيحتاج إلى تعيين النية كالصلاة فينتقض بالحج فانه يتكرر على زيد

وليْسَ للمعْترضِ الدّليلُ علىٰ وُجودهِ لأنّه نقل ولوْ قالَ ما دللْتَ به علىٰ وُجُودِهِ هنَا دلَّ عليْه ثمّةَ فهوَ نقلٌ إلىٰ نقْض الدّليلِ

وعمرو ويدفع بأن المعنى بالتكرر هنا التكرر فى الأزمان لا فى الأشخاص واما لفظاً كما يقال جمع الطلقات الثلاث فى قرء واحد غير بدعى كما إذا جمعها فى قرء يتخلل الرجعة فينتقض بجمعها فى حيض فانه أيضاً جمعها فى قرء مع أنه بدعى فيجاب بأن المعنى بالقرء الطهر لا الحيض (وليس للمعترض الدليل) أى إقامته (على وجوده) أى الوصف أو القيد إذا منع المستدل وجود العلة فى النقض لانتفاء قيد معتبر فيها (لأنه) أى الاستدلال على وجود الوصف أو القيد (نقل) من الاعتراض على علية الوصف إلى الدليل على وجوده وهو غصب قال الفنرى وفيه نظر إذ النقض يسمع وفاقا وهو مركب من إثبات الوصف ومن تخلف الحكم عنه وإثبات مقدمة المطلوب ليس بنقل ويقرب منه ما أشير اليه فى كلام المحقق من أنه متمكن من إبطال دليل الخصم فيتمكن من متمماته وإثبات الوصف منها وهذا هو مختار البعض وقيل ان كان وجود الوصف فى صورة النقض حكما شرعياً فليس له ذلك لأن الاشتغال باثبات حكم شرعى هو الانتقال بالحقيقة وإلا فله ذلك لظهور كونه متمما لمطلوبه لا انتقالا إلى مطلوب آخر أقول سبق ادعاء المستدل علية الوصف والمعترض وجوده فى صورة النقض مع تخلف الحكم عنه ثم منع المستدل وجوده فيها دليل واضح على أن اثبات المعترض وجوده تتميم للنقض لا انتقال وان كان حكما شرعياً وقيل لا يسمع أصلا مادام له طريق فى القدح أولى من النقض وإلا لجائز وذلك لأن الغضب والانتقال إنما ينفيان استحسانا فلا يرتكبان إذا وجد الأحسن وإلا فالضرورة تجوزهما ثم قال بعضهم (ولو) دل المستدل على وجود العلة فى الفرع بدليل موجود فى محل النقض فنقض المعترض ذلك فقال المستدل لا نسلم وجود العلة فيه فلو (قال) المعترض (ما دللت به على وجوده هنا دل عليه) أى على وجوده (ثمة) أى ما ذكرت من الدليل على وجود الوصف مع قيوده المعتبرة فى الفرع دل على وجوده معها فى النقض أيضاً فلو لم يوجد فيه لانتقض الدليل (فهو) أى هذا القول من المعترض (نقل) من نقض العلة (إلى نقض الدليل) أى دليل وجودها فلا يسمع وهو مذهب الجدليين * فى مختصر المدقق وفيه نظر ووجهه البعض بأن غير المسموع إنما هو الانتقال من الاعتراض إلى الاستدلال وهذا انتقال من اعتراض إلى اعتراض والبعض بأن الغرض ان لا تثبت العلية بالدليل المذكور وهو تارة يكون بالقدح فى نفس العلة وأخرى بالقدح فى الدليل وصورة ذلك على ما ذكر الجاربردى أن يقال من نوى قبل الزوال فى رمضان صح صومه كمن نوى من الليل والجامع

أو دَعْوى الحُكْم مثل أنْ يَقولَ السَّلمُ عَقْدُ معاوضة فلا يشْترطُ فيهِ التَّأجيلُ كالبيْع فَينْتقِضُ بالإجارَة قلنا هنَاك لاسْتقْرار المعْقود عليْه لا لصِحَّةِ العقْد ولوْ تقْديراً كقوْلنا رِقُّ الأمِّ علَّةُ رقِّ الولدِ

الاتيان بمسمى الصوم لأن الصوم الامساك فى جميع النهار مع النية فينقض بالصوم مع النية بعد الزوال فان تخلف الحكم مع وجود العلة هو الاتيان بمسمى الصوم فيقال لانسلم وجود العلة هنا فيجاب بأنه ينتقض دليل العلة حينئذ لدلالته على وجودها هنا هذا إذا ادعى انتقاض دليل العلة معينا ولو ادعى أحد الأمرين بأن يقال يلزم إما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيفما كان فلا تثبت العلية تسمع وفاقا لأنه لا انتقال من شيء إلى آخر بالكلية قال الفنرى وفيه نظر لأن نقض أحدهما مطلقا غير نقض أحدهما معينا فهذا أيضاً انتقال بالكلية أقول لانسلم أنه انتقال بالكلية وإنما يلزم لو لم يتعلق ادعاء النقض ولو بالترديد بالعلة وأما انه لا يثبت العلية كيفما كان أى سواء لزم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها فلأن المفروض أن البعض يبطل العلية وأنه لابد لثبوت العلية من مسلك صحيح وأما مايقال من أن انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان كذا ذكر الفاضل أقول وذلك لأن بطلان الدليل لايستلزم بطلان المدلول كما مر قوله (أودعوى) عطف على منع العلة أى وجواب النقض منع ثبوت العلة أو دعوى ثبوت (الحكم) فى محل النقض وذلك إنما يتأتى إذا انفرد المعترض بدعوى عدم الحكم بأن يدفعه المستدل بإثباته فى محله ولا يجدى على المعترض أن يقول الحكم ليس بثابت هنا على مذهبي وأما إذا لم ينفرد بل اتفقا عليه أو تفرد بذلك المستدل يتوجه النقض لامحالة بأن يقول المعترض الحكم غير ثابت هنا وفاقا أو على مذهبك ولا يسع المستدل الدفع لأنه خلاف مذهبه وثبوت الحكم قد يكون ظاهراً كما يقال الارز ربوى لأنه مطعوم كالبر فينقضه المالكى أو الحنفى بالتفاح فيجاب عنه بدعوى الحكم فيه بأن ربوى عندنا أيضاً أو خفياً (مثل أن يقول) فى جواز السلم الحال (السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل كالبيع فينتقض بالإجارة) فانها أيضاً عقد معاوضة مع اشتراط التأجيل (قلنا) التأجيل (هناك) أى فى الاجارة إنما يشترط (لاستقرار المعقود عليه) فان منافع المستأجر لاتستقر ولا تستوفى إلا بمضى الأجل (لا) أنه شرط (لصحة العقد) فعدم اشتراط التأجيل لعقد الاجارة أمر خفى يحتاج إلى تدقيق قوله (ولو تقديراً) متعلق بدعوى الحكم أى بدفع النقض بدعوى الحكم ولو كان ثبوته فى محل النقض تقديراً لا تحقيقاً (كقولنا رق الأم علة رق الولد) فينتقض بولد المغرور بحرية جارية نكحها لرق الأم مع تخلف رق الولد عنه

ويَثبُت فى ولدِ المغرورِ تقديراً وإلاّ لم تجب قيمتُه أو إظهار المانع) أقول لما تقدم أن النقض عبارة عن ابداء الوصف بدون الحكم وأنه إنما يقدح إذا تخلف لغير مانع لزم أن يكون جوابه بأحد أمور ثلاثة وهو إما منع وجود العلة فى صورة النقض أو دعوى وجود الحكم فيها أو إظهار المانع فلذلك أردفه المصنف به وأهمل رابعا وهو بيان كونه واردا على سبيل الاستثناء الأول من الأمور الثلاثة منع وجود العلة فى صورة النقض لعدم قيد من القيود المعتبرة فى علية الوصف مثاله ما قاله المصنف فى أول هذه المسألة وهو أن يقول الشافعى فيمن لم يبيت النية فى رمضان يعرى أول صومه عنها فلا يصح فينقضه الحنفى بالتطوع فيجيبه الشافعى أن العلة فى البطلان هو عراء أول الصوم بقيد كونه واجبا لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود فى التطوع فلم توجد العلة فيه ثم إذا منع المعلل وجود العلة فى صورة النقض لعدم القيد كما فرضنا فهل للمعترض أن يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه فى صورة النقض فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح أحدها وبه جزم الإمام والمصنف أنه ليس له ذلك لأنه نقل من مرتبة المنع إلى مرتبة الاستدلال وعلله الإمام بأنه نقل من مسألة إلى مسألة يعنى أن الانتقال إلى وجود العلة فى صورة النقض انتقال من مسألة إلى أخرى فى غير التى كانا فيها وكلام المصنف يحتمل الأمرين والثانى له ذلك مطلقاً لأن النقض مركب من مقدمتين إحداهما إثبات العلة والثانية تخلف الحكم وإثبات مقدمة من مقدمات المطلوب ليس نقلا من بحث إلى آخر والثالث وهو رأى الآمدى أنه إن تعين ذلك طريقا للمعترض فى دفع كلام المستدل وجب قبوله وإن أمكنه القدح بطريق آخر هو أفضى إلى المقصود (قوله ولو قال الخ) يعنى اذا منع المعلل وجود العلة فى محل النقض ولم يمكن المعترض من إقامة الدليل على وجودها كما بينا وكان المعلل قد استدل على وجود العلة فى محل التعليل بدليل موجود فى محل النقض كما ستعرفه فتمسك به المعترض فقال ما ذكرت من الدليل على وجود العلة فى محل التعليل فهو بعينه يدل على وجودها فى محل النقض فجزم الآمدى بأنه لا يكون مسموعا أيضاً قال لكونه انتقالا من نقض العلة إلى نقض دليلها وذكر ابن الحاجب مثله أيضاً ثم قال وفيه نظر وظاهر كلام المحصول أو صريحه يدل على أنه مقبول وكلام المصنف محتمل الأمرين وهو إلى عدم القبول أقرب ومثال ذلك

فانه جزء اتفاقا ويدفع بأن الرق قد تحقق (ويثبت فى ولد المغرور تقديراً) وإن لم يثبت تحقيقاً (وإلا) أى وإن لم يثبت الرق تقديراً (لم تجب) على المغرور (قيمته) أى الولد لأن القيمة إنما تكون للرقيق قوله (أو إظهار) عطف على دعوى الحكم أو منع العلة أى أحد أجوبة النقض إظهار (المانع) فى محل النقض ليكون التخلف لمانع فلا يكون مانعاً كما مر مثاله أن يقال يحرم أكل الشىء الفلانى قياساً على أكل الميتة بجامع تزكى النفس

أن يقول الحنفى من نوى صوم رمضان قبل الزوال فصومه صحيح قياساً على من نوى ليلا والجامع هو الاتيان بمسمى الصوم فى الصورتين لأن الصوم عبارة عن الامساك مع النية فيقول الشافعى هو منقوض بما إذا نوى بعد الزوال فان العلة وهى الاتيان بمسمى الصوم موجودة هناك مع عدم الصحة فيقول الحنفى لانسلم أن العلة موجودة هناك فيقول الشافعى له ماذكرته من الدليل على وجود العلة فى صورة الخلاف دل بعينه على وجودها فى صورة النقض ثم قال الآمدى وابن الحاجب وغيرهما أن طريق المعترض والحالة هذه أن يقول ابتداء يلزمك إما انتقاض دليلك أو انتقاض علتك لأن العلة إن كانت موجودة فى صورة النقض فقد انتقضت وإن لم تكن موجودة فقد انتقض الدليل (قوله أو دعوى الحكم) هذا هو الطريق الثانى فى دفع النقض وهو أن يدعى المعلل ثبوت الحكم فى تلك الصورة التى نقض بها المعترض وثبوته قد يكون تحقيقيا وقد يكون تقديريا فالتحقيق مثل أن يقول الشافعى السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل قياساً على البيع فينقضه الحنفى بالاجارة فانها عقد معاوضة مع أن التأجيل يشترط فيها فيقول الشافعى ليس الأجل شرطا لصحة عقد الاجارة أيضاً بل التأجيل الذى هو فيها إنما هو لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين إذ لا يتصور استقرار المنفعة المعدومة فى الحال ولا يلزم من كون الشيء شرطاً فى الاستقرار أن يكون شرطاً فى الصحة ومثال التقديرى أن يقول المستدل رق الأم علة لرق الولد فينقضه المعترض بولد المغرور بحرية الجارية فان رق الأم موجود مع انتفاء رق الولد فيقول المعلل رق الولد موجود تقديراً لأنا لو لم نقدر رقه لم نوجب قيمته لأن القيمة للرقيق لا للحر والأول وهو التحقيقى يدفع النقض إن كان ثبوت الحكم فيه مذهبا للمعلل سواء كان مذهباً للمعترض أم لا كما قاله فى المحصول وفى تمكين المعترض من الاستدلال على عدمه الأقوال التى تقدمت فى العلة كما قاله ابن الحاجب وغيره وأما الثانى وهو التقديرى فتوقف فيه الإمام ومختصرو كلامه وجزم المصنف بأنه يدفع ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن الحاجب (قوله أو اظهار المانع) هذا هو الطريق الثالث فى دفع النقض ومثاله أن يقول الشافعى القتل العمد العدوان علة فى وجوب القصاص وحينئذ فيجب فى المثقل فينقضه الحنفى بقتل الولد ولده فيقول الشافعى إنما لم أوجبه على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد سبباً لوجود الولد فلا يكون الولد سبباً لعدمه قال (تذنيب

عن القاذورات فينتقض بحال المخمصة لوجود العلة مع تخلف الحرمة ويدفع بأن هناك التخلف لمانع وهو وجوب رفع هلاك النفس أو يقال القتل العمد العدوان يوجب القصاص فى المثقل كما فى المحد فينتقض بقتل المسلم الكافر فانه قد وجد العلة ثمة مع عدم القياس ويدفع بأن فضيلة الاسلام هناك تمنع عن القصاص المقتضى المساواة * (تنبيه) * على شرائط تجب

دعوى ثُبوتِ الحُكم أو نفيهِ عن صورة معيّنة أو مُبهمة يَنْتقض بالإثبات أو النّفي العامّين بالعكس) أقول لما تقدم الكلام فى حد النقض ومحل قدحه وطريق دفعه شرع فى بيان ما يكون نقضاً مما لا يكون فنقول دعوى الحكم قد تكون فى بعض الصور وقد تكون فى كلها فان كان فى البعض ففيه أربعة أقسام لأنه ان ادعى ثبوت الحكم فقد يكون فى صورة معينة أومبهمة وان ادعى نفيه فقد يكون فى صورة معينة أومبهمةفدعوى ثبوت الحكم فى صورة معينة أومبهمة ينتقض بالنفى العام أى بنفى ذلك الحكم عن كل صورة لأن الموجبة الجزئية تناقضها السالبة الكلية لا بالنفى عن بعض الصور لأنه لامناقضة بين القضيتين الجزئيتين ودعوى نفى الحكم عن صورة معينة أومبهمة تنتقض بالاثبات العام أى باثباته فى كل صورة لأن السالبة الجزئية تناقضها الموجبة الكلية لاباثباته فى بعض الصور لما قلناه من عدم التناقض بين الجزئيتين نعم دعوى الثبوت فى صورة معينة تنتقض بالنفى عن تلك الصورة وكذلك بالعكس ولم يصرح به المصنف وإلى هذه الاقسام أشار بقوله دعوى ثبوت الحكم إلى العامين وتقرير كلامه دعوى ثبوت الحكم فى صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالنفى العام ودعوى نفى الحكم عن صورة معينة أو مبهمة تنتقض بالاثبات العام وهو من باب اللف والنشر على جعل الأول للثانى والثانى للأول وان كان الأحسن عكسه كما قاله الشلوبين ليكون على وفق الترتيب (قوله وبالعكس) أشار به الى

رعايتها فى النقض (دعوى ثبوت الحكم) فى صورة معينة أو مبهمة (أو) دعوى (نفيه عن صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالإثبات أو النفى العامين) أى إذا ادعى أن الحكم ثابت فى هذه الصورة أوصورة ما فنقض كل منهما يكون بالنفى العام بأن يقال الحكم ليس بثابت فى شىء من الصور لتحقق المناقضة بين الموجبة الجزئية والسالبة الكلية لا بالنفى عن البعض إذ لايناقض بين الجزئيتين وإذا ادعى أنه ليس بثابت فى هذه الصورة أو بعض الصور فنقض كل منهما يكون بالإثبات العام بأن يقال هو ثابت فى جميع الصور لتحقق المناقضة بين السالبة الجزئية والموجبة الكلية لاباثبات فى البعض إذ لاتناقض بينهما كما مر وبهذا ظهر أن ماذكره من اللف والنشر الغير المرتب والاقيل ينتقض بالنفى أو الاثبات ليرتد النفى المتقدم إلى الثبوت المتقدم والاثبات المتأخر إلى النفى المتأخر قوله (وبالعكس) أى دعوى ثبوت الحكم عاما ينتقض بالنفى عن صورة معينة أو مبهمة مثل أن يقال الحكم ثابت فى جميع الصور فينتقض بأنه ليس بثابت فى هذه الصورة أو فى بعض الصور لتحقق التناقض بين الايجاب الكلى والسلب الجزئى ولا يحسن أن يقال ليس بثابت فى شىء من الصور إذ لا تناقض بين الكليتين ودعوى نفى الحكم عاما ينتقض باثباته فى صورة

القسم الآخر وهو أن يكون دعوي الحكم عاما ويدخل فيه أيضا أربعة أقسام وتقديره ودعوى ثبوت الحكم العام تنتقض بنفيه عن صورة معينة أومبهمة ودعوى النفي العام تنتقض باثباته فى صورة معينة أومبهمة لأن الكلية تناقضها الجزئية ولا ينتقض الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لانه لا تناقض بين كليتين قال : (الثانى عَدمُ التّأثير بأنْ يبْقى الحكْم بعْدهُ وعَدمُ العكْسِ بأنْ يَثبُت الحكْم فى صورة أخرٰى بعلّة أخرٰى فالأوّل كما لوْ قيلَ مَبيعٌ لمْ يَرهُ فلاٰ يصحُّ كالطّيْر فى الهْواءِ والثانى الصبْح لاٰ يُقصَر فلاٰ يُقدَّم أذانُه كالمغْربِ ومَنْع التّقْديم ثابتٌ فيما قُصرَ

معينة أومبهمة بأن يقال الحكم لم يثبت فى شيء من الصور فينتقض بأنه ثابت فى هذه الصورة أو بعض الصور لتحقق التناقض بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية ولا ينبغى أن يقال هو ثابت فى الجميع لما عرفت كذا قيل والحق جواز كون الحكم نقضاً لآخر سواء كان مناقضاً له بالذات أو مستلزما لما يناقضه إذ لا يلزم تعيين الطريق على ما عرف قال الجاربردى فى ظاهر كلامه تساهل لاشعاره بأن ثبوت الحكم فى صورة معينة إنما ينتقض بالنفي العام فقط والنفي عن صورة معينة بالاثبات العام فقط مع أن الاول ينتقض بنفيه عن تلك الصورة بعينها أيضاً وكذا الثانى باثباته فى هذه الصورة أقول لا نسلم الاشعار بذلك بل فيه بيان أن كلا منهما يصلح لنقض ما يقابله لا أنه المتعين للنقض فقط (الثانى) من مبطلات العلة أمران (عدم التأثير) أى تأثير الوصف الذى جعل علة فى الحكم (بأن يبقى الحكم بعده) أى بعد زوال الوصف (وعدم العكس بأن يثبت الحكم) أى مثله (فى صورة أخرى بعلة أخرى) تخالف العلة الاولى وإنما جمع بينهما لقرب مفهومها (فالأول) وهو عدم التأثير (كما لو قيل) على مذهب الشافعية فى منع بيع الغائب (مبيع لم يره فلا يصح) بيعه (كالطير فى الهواء) والسمك فى الماء يقال ما جعلته علة لعدم الصحة وهو عدم الرؤية لا تأثير له فيه لبقاء الحكم وهو عدم الصحة مع انتفائه فيما إذا صار مرئياً ولم يكن مقدور التسليم (والثانى) وهو عدم العكس كما يقال فى منع تقديم آذان الصبح على الوقت (الصبح لا يقصر) فى السفر (فلا يقدم أذانه) على وقته (كالمغرب) فيعترض بأن عدم القصر ليس بعلة لمنع تقديم الأذان لانه لو كان علة لما ثبت الحكم وهو المنع بدونه (و) لكن (منع التقديم ثابت) بدونه (فيما قصر) من الصلوات كالظهر والعصر بعلة أخرى وهى عود الشيء على غايته بالنقض قال الخنجى سمى الامام ثبوت الحكم فى صورة أخرى بعلة أخرى عكسا والمصنف عدم العكس وهذا أقرب إذ العكس فى الأصل عدم المعلول لعدم العلة فعدم العكس أن لا ينعدم لانعدامها فيكون ثابتاً بعلة أخرى

والأوَّلُ يَقْدَحُ إنْ منعْنا تعْليلَ الواحدِ بالشَّخْصِ بعلَّتَين والثانى حيْثُ يَمتنعُ تعْليل الواحدِ بالنَّوع بعلَّتَين وذلكَ جائزٌ فى المنْصوصةِ كالإيلاءِ واللِّعانِ والقتلِ والرِّدَّةِ لا فى المسْتنبطَةِ لأنَّ ظنَّ ثبُوتِ الحكْمِ لأحدِهما يَصرِفُه عن الآخرِ وعَنِ المجْموعِ) أقول الثانى من الطرق

قال الفنرى فيلزم تسمية عدم التأثير بعدم العكس أيضاً لأن الحكم ثمة لم ينعدم بانعدامها حين بقى بعد زوالها فعلم أن تسمية ماذكر بالعكس أو عدمه اصطلاح آخر غير اصطلاح الحكماء فى طرد العلة وعكسها ولا يلزم على غيرهم رعاية اصطلاحهم أقول لاخفاء أن الاصطلاح الجديد إذا ناسب اصطلاحاً متقدماً مشهوراً كان أقرب إلى القبول وأحسن مما إذا لم يناسبه أصلا وقوله فيلزم إلى آخره ضعيف لأن تلك المناسبة إنما هى لترجيح وضع اسم عدم العكس لهذا المعنى على وضع اسم العكس له لا لصحة إطلاق عدم العكس على كل ما يوجد فيه تلك المناسبة (والأول) وهو عدم التأثير (يقدح) فى علية الوصف (إن منعنا تعليل) الحكم (الواحد بالشخص بعلتين) مختلفتين لأن الحكم لما بقى بعد عدم الوصف وحصوله حينئذ يكون لعلة موجودة قطعاً كالعجز عن التسليم ظهر أن الوصف المعدوم لم يكن علة وإلا لزم تعليل الواحد الشخصى بالعلتين أو نقول لما بقى بعد عدمه ولايجوز أن حصوله لعلة أخرى للزوم المحذور لزم ثبوت الحكم بدون العلة أما إذا لم يمنع فلا يقدح بقاء الحكم بعد عدمه فى العلية لجواز حصوله بعد عدمه بعلة أخرى يؤيده أن عدم المعلول معلول لعدم كل من العلل الناقصة وهو باق بعد زوال أية علة فرضت مع أنه لايلزم عدم علية عدم العلة الناقصة لعدم المعلول والحق عدم المنع لأن العلل الشرعية معرفات كما مر ولايمتنع اجتماع الأدلة على مدلول واحد كذا ذكر الجاربردى (والثانى) وهو عدم العكس إنما يقدح فى العلية (حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين) مختلفتين لأن ثبوت مثل الحكم الثابت فى هذه الصورة فى صورة أخرى بغير هذا الوصف دليل عدم علية هذا الوصف له فى هذه الصورة وإلا لزم تعليل الواحد النوعى بعلتين أما إذا لم يمنع فلا يقدح وذلك ظاهر (وذلك) أى التعليل المذكور (جائز فى) العلل (المنصوصة كالإيلاء واللعان) فإن الشارع نص على علية كل منهما لحرمة وطؤ الزوجة وهى واحد نوعى (و) مثل (القتل) العمد العدوان (والردة) فإنه نص على أن كلا منهما علة إباحة القتل وهى أيضاً واحد نوعى (لافى) العلل (المستنبطة) فان الحكم فيها إنما يسند إلى ماظن ثبوته لأجله فيمتنع التعليل بمختلفتين (لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما) أى الوصفين المختلفين (يصرفه عن الآخر) أى عن ثبوته للوصف الآخر (وعن المجموع) أى وعنه

الدالة على كون الوصف ليس بعلة عدم التأثير ، وعدم العكس وإنما جمع المصنف بينهما لتفاوت معنييهما فعدم التأثير هو أن يبقى الحكم بعد زوال الوصف الذى فرض أنه علة ، وعدم العكس هو أن يثبت الحكم فى صورة أخرى بعلة أخرى غير العلة الأولى وسماه الإمام العكس ، والصواب عدم العكس كما قاله المصنف لأن العكس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة فمثال الأول قول الشافعية فى الدليل على بطلان بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء والجامع بينهما هو عدم الرؤية فيه فيقول المعترض هذه الرؤية ليس مؤثرا فى عدم الصحة لبقاء هذا الحكم فى هذه الصورة بعينها بعد زوال هذا الوصف فانه ولو رآه لايصح بيعه لعدم القدرة على تسليمه ومثال الثانى استدلال الحنفية على منع تقديم أذان الصبح بقولهم صلاة الصبح صلاة لاتقصر فلا يجوز تقديم أذانها على وقتها قياسا على صلاة المغرب والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعى هذا الوصف غير منعكس لأن هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف فى صورة أخرى غير محل النزاع كالظهر مثلا فانها تقصر مع امتناع تقديم أذانها وهذا المنع لعلة أخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم القصر مع بقاء المنع وقد اختلفوا فى عدم التأثير وعدم العكس هل يقدحان أم لا وبنى المصنف الأول على أن الحكم الواحد بالشخص هل يجوز تعليله بعلتين مستقلتين فعند من ذهب إلى امتناعه يكون قادحا لأنه إذا عدم الوصف المفروض علة مع بقاء الحكم كما كان من غير أن يكون ثابتاً بعلة أخرى يحصل العلم بأن ذلك الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحاً لجواز أن يكون بقاء الحكم لوصف آخر غير ذلك الوصف المفروض علة وأما الثانى وهو عدم العكس فبناه على أن الحكم الواحد بالنوع هل يجوز تعليله بعلتين أم لا وبناؤه ظاهر مما تقدم فإن من يجوز ذلك لايجعل هذا

ثبوته لمجموع الوصفين فلا تكون العلة إلا واحداً مثلا كل من وصف الفقاهة ووصف الفقر ومجموعهما فى الفقيه الفقير الذى أعطى درهما يصلح لأن يسند إليه الاعطاء لكن لايسند إلا إلى واحد لأن ظن ثبوت الإعطاء للفقر مثلا تصرفه عن ثبوته للفقاهة وعن ثبوته لمجموعهما وكذا الكلام فى الفقاهة والمجموع أقول وفيه نظر إذ كلامنا فى تعليل الواحد النوعى فيجوز أن يغلب على الظن علية أحد الوصفين للحكم فى صورة لم يوجد لوصف الآخر ثمة وبالعكس فى صورة أخرى كما يظن أن الاعطاء للفقر فى الفقير الغير الفقيه وأنه للفقاهة فى الفقيه الغير الفقير ولا يبعد أن يظن أن الإعطاء لكل منهما فى الفقيه الفقير بمعنى أنه لو لم يكن من الوصفين إلا هذا أو ذاك لأعطى وإنما قيد الاتحاد فى الأول بالشخص وفى الثانى بالنوع لأن فى الأول يبقى الحكم المعين كعدم جواز بيع الطير فى الهواء بعينه الغير المرئى بعد زوال علته كعدم

قادحاً لجواز ثبوت حكم فى صورة لعلة وثبوت مثله فى صورة أخرى لعلة أخرى وقد علمت من هذا أن الحكم الواحد إن بقى شخصه بعد زوال العلة فهو عدم التأثير ، وإن بقى نوعه فهو عدم العكس ووجه كون الأول واحداً بالشخص أن امتناع بيع الطير فى الهواء قد بقى بعينه بعد الرؤية كما كان قبلها بخلاف منع تقديم الأذان فان الباقى منه بعد زوال العلة وهو كون الصلاة لاتقصر إنما هو المنع فى الرباعية والذى كان ثابتاً مع العلة إنما هو منع غيرها لكنهما مشتركان فى النوعية ، وهو منع تقديم الأذان وبناء عدم التأثير على تعليل الواحد بالشخص يلزم منه أن يكون المراد ببقاء الحكم فيه إنما هو البقاء فى تلك الصورة بعينها فافهمه إذا علمت ذلك فقد اختلفوا فى جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين على مذهب أحدها يجوز مطلقاً واختاره ابن الحاجب والثانى لايجوز مطلقاً واختاره الآمدى والثالث يجوز فى المنصوصة دون المستنبطة واختاره الإمام كما نص عليه بعد هذه المسألة فى الكلام على الفرق وتابعه المصنف هنا ثم أن مقتضى كلام المصنف أن الخلاف جار فى الواحد بالشخص والواحد بالنوع وقال الآمدى محل الخلاف فى الواحد بالشخص وأما الواحد بالنوع فيجوز بلا خلاف وهذا الخلاف هو المعبر عنه بأن العكس هل هو معتبر فى العلل أم لا لكن الإمام لما حكاه هنا ذكر أن العلل الشرعية لايشترط فيها العكس قال وفى العقلية خلاف بين أصحابنا والمعتزلة ثم اختار مذهب المعتزلة وهو أنه لايشترط وقد اختصر صاحب التحصيل كلامه على وجهه وأما صاحب الحاصل فانه نقل عن الأشاعرة أنهم خالفوا فى العقليات والشرعيات وليس مطابقاً لما فى المحصول وإذا جمعت بين ماقاله الإمام هنا وبين قوله أنه لايجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستنبطتين علمت أن حكمه بجواز العكس فى العلل الشرعيات إنما هو فى المنصوصة دون المستنبطة ثم استدل المصنف

الرؤية ويعلل بعلة أخرى كالعجز عن التسليم وفى الثانى يعلل الحكم الثابت فى صورة كمنع تقديم آذان المغرب بعلة كعدم القصر ومثله الثابت فى أخرى كمنع تقديم آذان الظهر بأخرى وهو استلزامه العود على غايته بالنقض فليس هناك تعليل حكم شخصى بعينه بعلتين بل تعليل الواحد النوعى وهو منع تقديم الأذان مطلقاً ثم المذكور فى غير هذا الكتاب أن عدم التأثير أربعة أقسام . الأول : أن يظهر عدم تأثير الوصف مطلقاً ويسمى عدم التأثير فى الوصف مثل عدم تأثير عدم القصر فى عدم تقديم الأذان فانه لامناسبة ولاشبه فهو مجرد وصف اتفق وجوده مع الحكم فمرجعه المطالبة لكون العلة علة بناء على عدم قبول الطرد . والثانى : أن يظهر عدم تأثيره فى ذلك الأصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير فى الأصل ككون الطير فى الهواء غير مرئى فانه وإن ناسب نفى الصحة إلا أن العجز عن التسليم كاف فى ذلك ومرجعه المعارضة فى العلة بإبداء علة أخرى . الثالث : أن يظهر عدم تأثير قيد منه وهو أن يذكر فى

على أن الحكم الواحد بالشخص يجوز تعليله بعلتين منصوصتين بالوقوع فان اللعان والايلاء علتان مستقلتان فى تحريم وطء المرأة وكذلك من ارتدو العياذ بالله وجنى على شخص فقتله فان كلا منهما علة مستقلة فى اراقة دمه وإذا ثبت ذلك فى الواحد بالشخص ثبت فى الواحد بالنوع بطريق الأولى لأن كل من قال بالأول قال بالثانى بخلاف العكس كما تقدم وهو من محاسن كلام المصنف فاعلمه واجتنب ماقاله الشارحون فيه نعم التمثيل بالايلاء فاسد فان الزوجة لاتحرم به أصلا وليس فيه إلا الحنث على تقدير الوطء وهذا المثال لم يذكره الإمام هنا غير أنه ذكر فى موضع آخر مايوافقه وتبعه فيه المصنف وكأنه توهم أن الحلف على الشيء يكون محرما له ولو مثل بالظهار لاستقام وأما المنع فى المستنبطة فاستدل عليه بأن الحكم فيها إنما هو مستند إلى ماظن المجتهد أنه علة له وعلى هذا التقدير يمتنع التعليل بعلتين لأن ظن ثبوت الحكم لأجل أحد الوصفين يصرفه عن ثبوته لأجل الوصف الآخر أو لأجل مجموع الوصفين وحينئذ فلا يحصل الظن بعلية كل منهما ومثال ذلك إذا أعطى شيئاً لفقيه فقير فانه يحتمل أن يكون الاعطاء للفقه وان يكون للفقر فلا يجوز إسناده إليهما لما قلنا وهذا الدليل منقوض بالعلل المنصوصة واختلف القائلون بالجواز إذا اجتمعت فقيل كل واحدة علة مستقلة ورجحه ابن الحاجب وقيل المجموع علة واحدة وقيل العلة واحدة لابعينها إذا علمت جميع ماقاله المصنف وهو أن عدم التأثير وعدم العكس إنما يقدحان إذا منعنا تعليل الحكم الواحد بعلتين وأن الراجح فى التعليل بعلتين منعه فى المستنبطة دون المنصوصة علمت أن الراجح عنده أنهما يقدحان فى المستنبطة دون المنصوصة ، وهو خلاف مافى المحصول فان حاصل ما فيه أنهما لا يقدحان قال : (الثالث الكسر وهوَ عدمُ تأثير أَحد

الوصف المعلل به وصفا لاتأثير له فى الحكم ويسمى عدم التأثير فى الحكم مثل أن تقول الحنفية فى المرتدين المتلفين أموالنا كفاراً تلفوا أموالا فى دار الحرب فلاضمان عليهم كسائر الكفار فيقال دار الحرب لاتأثير لها عندكم لايجابكم الضمان بالإتلاف فى دار الحرب ومرجعه إلى مطالبة تأثير كونه فى دار الحرب . الرابع : أن لايظهر شيء من ذلك لكن لايطرد فى جميع صور النزاع ويسمى عدم التأثير فى الفرع مثاله أن يقال فى تزويج المرأة نفسها زوجت نفسها بغير إذن وليها من غير كفؤ فلا يصح كما لو زوجت من غير كفؤ فيقول المعترض كونه غير كفؤ لا أثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفؤ وغير كفؤ وحكمهما سواء فلا أثر له فرجعه إلى المعارضة بوصف آخر وهو تزويجها نفسها فقط فهذه هى أقسام عدم التأثير والمصنف خص اسم عدم التأثير بالقسم الثانى منه وسمى القسم الأول عدم العكس مع تغيير ما لتقرير غيره فى القسمين ولم يذكر القسمين الباقيين لأن الثالث كالأول فى الحكم والرابع كالثانى (الثالث) من المبطلات (الكسر وهو عدم تأثير أحد

الجُزأينِ وَنقضُ الآخر كقولهم صلاةُ الخوفِ صلاةٌ يجبُ قضاؤُها فيجبُ أداؤها قيل خصوصيةُ الصلاةِ مُلغًى لأنَّ الحجَّ كذلك فبقيَ كونهُ عبادةً وهو منقوضٌ بصومِ الحائضِ) أقول الثالث من الطرق الدالة على إبطال العلة الكسر وهو أن تكون العلة مركبة فيبين أن المعترض عدم تأثير أحد جزأيها ثم ينقض الجزء الآخر كما إذا استدل الشافعي على وجوب فعل الصلاة فى حال الخوف بقوله صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها قياساً على صلاة الأمن فالعلة كونها صلاة يجب قضاؤها وهو مركب من قيدين فيقول الحنفي خصوصية القيد الأول وهو كونه صلاة ملغى لا أثر له لأن الحج كذلك أى يجب قضاؤه فيجب أداؤه مع أنه ليس بصلاة فبقى كونها عبادة يجب قضاؤها وهو منقوض بصوم الحائض فانه عبادة يجب قضاؤها مع أنه لا يجب أداؤها وهذا الذى قرره المصنف من كون وجوب قضاء الحج علة لوجوب أدائه غير مستقيم فان التطوع يجب قضاؤه ولا يجب أداؤه وقد اختار الآمدى أن الكسر يقدح كما اختاره المصنف ولكنه عبر عنه بالنقض المكسور وفسر الكسر بتخلف الحكم عن الحكمة المقصودة منه ونقل عن الأكثرين أنه لا يقدح واختاره ومثل له بأن يقول الحنفي فى مسألة العاصى بسفره مسافر فيترخص كالعاصى فى سفره ويبين مناسبة السفر للترخص بما فيه من المشقة فيقال ماذكرته من الحكمة قد وجدت فى الحضر فى حق أرباب الصنائع الشاقة مع عدم الترخص واختار ابن الحاجب فى جميع ذلك ما اختاره الآمدى قال

الجزأين) للوصف المظنون عليته (نقض) الجزء (الآخر) ويسمى النقض المكسور وإنما يرد على الوصف المركب من جزأين أحدهما ملغى والآخر منقوض فهو فى الحقيقة قدح فى تمام العلة بعدم التأثير وفى جزئها بالنقض كذا فى محصول الإمام (كقولهم صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها) إجماعاً (فيجب أداؤها) قياساً على صلاة الأمن (قيل) اعتراضاً عليه (خصوصية الصلاة) فى العلية (ملغى) إذ وجوب الأداء لوجوب القضاء غير مختص بالصلاة (لأن الحج) أيضاً (كذلك) فانه يجب أداؤه لوجوب قضائه (فبقى) بعد الغاء الخصوصية فى الوصف المذكور (كونه عبادة) يجب قضاؤها (وهو منقوض بصوم الحائض) فانه يجب قضاؤه مع أنه لايجب أداؤه لمنع الحائض عنه شرعاً ويعلم من هذا المعترض مالم يبين الغاء القيد الذى احترز به عن البعض لم يتأت له النقض على الباقى قال الفنرى وفى وجوب أداء الحج لوجوب قضائه نظر فان المتطوع به إذا أفسده الجماع يجب عليه القضاء مع عدم وجوب أدائه * أقول لا نسلم أنه لا يجب أداء حج التطوع بل يجب بعد الشروع لما عرف أن هذا من لوازم عبادة يمضى فى فاسدها بخلاف

(الرابع القلب وهوَ أنْ يُربطَ خلافُ قولِ المستدلِّ على علّتهِ إلحاقاً بأصلهِ

الصلاة نعم لو قيل المثال من أصله غير مطابق لكان وجها لأنه يتأتى النقض وان لم يبين إلغاء خصوصية الصلاة بصلاة النائم فانه يجب قضاؤها ولايجب أداؤها ولو دفع بأن المراد أنه من شأنها الوجوب فى الجملة لم يتأت النقض بصوم الحائض أيضاً لأنه أيضاً كذلك اللهم إلا أن يراد مامن شأنه الوجوب اولا المانع العقلى هـذا والكسر على ما هو المشهور نقض المعنى وحاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف فى صورة مع عدم الحكم والمختار أنه لايبطل العلية فلا يسمع إلا إذا علم وجود قدر الحكمة أو أكثر ولم يثبت حكم آخر أليق بتحصيل تلك الحكمة منه وحينئذ هو كالنقض والكلام فيه كالكلام فيه اختلافا واختياراً واستدلالا وسؤالا وجوابا ومثاله أن يقول الحنفى فى المسافر العاصى بسفره مسافر فيرخص بسفره كالمطيع فيقال له لم كان السفر علة الترخص يقول بالمناسبة لما فيه من الحرج المقتضى الترخص لأنه تخفيف وهو نفع للمرخص فيعترض عليه بصنعة شاقة فى الحضر كحمل الأثقال فانه قد وجد فيه الحرج الذى هى الحكمة فى علية السفر للترخص مع عدم الحكم *

المبطل (الرابع) للعلية (القلب وهو أن يربط) حكم هو (خلاف قول المستدل) أى حكمه (على علته) أى الوصف الذى جعله المستدل علة فى قياسه (إلحاقاً بأصله) بأن يقال ثبت هذا الحكم الذى هو خلاف حكمك فى الأصل بعلتك فيثبت فى الفرع بها أيضاً فلا يثبت فيه الحكم الذى ادعيت ثبوته بها للوفاق على عدم اجتماعهما فى الفرع واحتج الإمام على اشتراط اتحاد الأصل بأن القالب لورد الحكم المخالف إلى أصل آخر فحكم هذا الأصل المخالف لحكم المستدل أن تحقق فى أصل المستدل كان رده اليه أولى لأن المستدل لا يمكنه منع وجود الوصف فى أصله ويمكنه منع وجوده فى أصل آخر وإن لم يتحقق فى أصله كان هـذا الأصل نقضا على علة المعترض اوجود هـذا الوصف فيه باعترافه مع عدم ذلك الحكم قال الفنرى لا حاجة إلى الاحتجاج لأن الاصطلاح هكذا وهو لا يحتاج إلى الاحتجاج أقول هو بطريق التنبيه على سبب الاصطلاح وذكر المحقق أن حاصل القلب دعوى استلزام وجود الجامع فى الفرع مخالفة حكمه لحكم الأصل الذى هو مذهب المستدل قال الفاضل والظاهر أن حكم الأصل من سهو القلم والصواب حكم الفرع لأن المعترض يدعى أن الجامع فى الفرع يستلزم حكما مخالفاً لحكمه الذى يثبته المستدل دون المعترض ويعتقده وأما حكم الأصل الذى يخالفه الحكم الذى استلزمه الجامع فى الفرع فمذهب المستدل والمعترض جميعاً كما ستعرف ويؤيده ما ذكر من أن القلب بأقسامه

وهوَ إمّا نَفْى مَذْهبِهِ صريحاً كقَوْلهم المسْحُ رُكنٌ من الوُضوءِ فلا يكْفى فيهِ أقلُّ ما ينْطلقُ عليه الاسمُ كالوجْه فيَقول ركْنٌ منهُ فلا يُقدَّر بالرُّبع كالوجْه أوْ ضِمْناً كقَوْلهم بيْع الغائبِ عَقْد مُعاوَضَة فيَصِحُّ كالنِّكاح فيقولُ فلا يثْبتُ فيه خِيارُ الرُّؤيةِ ومنْهُ قلْبُ المُساواةِ كقَوْلهم المُكرَه مالكٌ مُكلَّفٌ فيَقعُ

نوع من المعارضة لكونه دليلا يثبت به خلاف حكم المستدل[1] وما ذكر فى بعض الشروح ان القلب تعليق نقيض الحكم المدعى عليته على الوصف الذى جعله المستدل علة الحكم وماذكر فى المحصول أراد ما نقله المصنف إلى ماهنا وهو قوله أن يربط إلى آخره (وهو) أى القلب (إما نفى مذهبه) أى المستدل (صريحاً كقولهم) أن الحنفية (المسح ركن من) أركان (الوضوء فلا يكفى فيه أقل ما ينطلق عليه الإسم) أى اسم المسح (كالوجه) أى كغسله فإنه لا يكفى ثمة أقل ما ينطلق عليه اسم الغسل (فيقول) فى القلب المسح (ركن منه) أى من الوضوء (فلايقدر بالربع كالوجه) فتقدير المسح بالربع مذهب المستدل وقد نفاه صريحاً وعدم التقدير بالربع وإن لم ينافِ عدم الاكتفاء بالأقل بالذات لاجتماعهما فى الأصل الذى هو الوجه إلا أنهما متنافيان فى الفرع الذى هو المسح لعارض اتفاق الإمامين على منع خلو الوجوب عن الربع والأقل لعدم وجوب الاستيعاب (أو) أن ينفى مذهب المستدل (ضمناً) بأن يدل على نفى لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفى مذهبه (كقولهم بيع الغائب عقد معاوضة فيصح) من الجهل بالعوض (كالنكاح فيقول) انه عقد معاوضة (فلا يثبت فيه خيار الرؤية) كالنكاح فثبوت خيار الرؤية فى بيع الغائب لكونه لازماً لصحته متى نفى نفيت وإن لم يصرح إلا بنفى اللازم وهذان الحكمان أعنى الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان فى الفرع للوفاق على ذلك وإن لم يتنافيا لذاتهما لاجتماعهما فى الأصل أعنى النكاح (ومنه) أى ومما ينفى مذهب المستدل ضمناً (قلب المساواة) وهو أن يكون فى الأصل حكمان . أحدهما : منفى عن الفرع وفاقاً والثانى مختلف فيه كالمختار فإن فيه يعاد إقراره بالطلاق المنفى فى المكره وفاقا ووقوع الطلاق بالإيقاع المختلف فيه فى الفرع وهو المكره فإذا أثبت المستدل الحكم المختلف فيه فى الفرع قياساً على الأصل (كقولهم المكره مالك) للطلاق (مكلف فيقع

---

(1) وهو الحكم الذى يثبته المستدل فى الفرع لا الحكم الثابت فى الأصل لأنه مسلم الثبوت عند المستدل والمعترض جميعاً فلا وجه لتخصيصه بالمستدل .

طلاقهُ كالمختار فيقولُ فنُسوِّى بينَ إقرارِه وإيقاعه أو إثباتُ مذهبِ المُعترِض كقولهم الاعتكافُ لُبثٌ مخصوصٌ فلا يكونُ بمجرّدهِ قربةً كالوُقوفِ بعرفَةَ فيقولُ فلا يُشترطُ الصَّوْمُ فيه كالوقوفِ بعرفَةَ

طلاقه كالمختار فيقول) أى فالقالب يقول المكلف مالك للطلاق (فنسوى بين إقراره) بالطلاق (وإيقاعه) إياه كالمختار وإذا سوى بينهما فاما أن يكون فى الثبوت وهو باطل وفاقا أو فى الانتفاء وهو المطلوب ، وإنما سمى بذلك لأن مساواة الحكمين فى الأصل إنما هى فى الثبوت وما أثبته القالب فى الفرع إنما هو فى الانتفاء فكأنه بدل تلك المساواة بهذه والتبديل قد يسمى قلباً أو لأنه قلب دليل المستدل لإثبات المساواة فى الفرع وإنما قال منه لفصله عما قبله لأن الضمنى ما ينفى لازم مذهب المستدل كما مر وهذا لا ينفيه فلا يكون من أفراده وذلك لأن المنفى فيه إنما هو الافتراق بين الحكمين وليس بلازم لمذهب المستدل وهو وقوع طلاق المكره- لوجود الوقوع مع انتفاء الافتراق فى صورة مساواة الحكمين فى الثبوت[1] بل يثبت ما يستلزم نفى مذهبه وهو مساواتهما فى الانتفاء المستلزم لعدم وقوع طلاق المكره وهو نفى مذهبه إلا انهما لما اشتركا فى عدم التصريح بنفى مذهب المستدل أورده فى ذيله بقوله ومنه كذا ذكر الفنرى أقول هذا إنما يصح أن لو فسر المصنف الضمنى بما فسره والظاهر من عبارته أنه النفى الغير صريح وقلب المساواة كذلك ولعله إنما قال ومنه لضعف مثل هذا القلب وحط رتبته عما سبق قوله (أو إثبات) عطف على نفى مذهبه أى القلب إنما نفى مذهب المستدل أو إثبات (مذهب المعترض كقولهم) أى الحنفية (الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة) من غير ضميمة من العبادات وهى الصوم (كالوقوف بعرفة فيقول) هو لبث مخصوص (فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة) لعدم اشتراط الصوم الذى أثبته مذهب المعترض * فإن قلت أنه نفى

[1] يريد بذلك أن وجود الوقوع لا يستلزم الافتراق لأنه يستلزم نفى شمول العدم وهو يكون بطريقين اما شمول الوجود أو الافتراق ، ولا خفاء انه إنما يتم أن لو أخذ اللزوم عقلياً أما إذا أريد الاجتماع ولو باتفاق بين المستدل والمعترض فيجوز كونه من هذا القبيل . فان ثبوت الوقوع فى المكره مع عدم صحة الاقرار بالاتفاق بمعنى لو ثبت الوقوع لم تثبت الصحة فإذا ثبت الأول لم يثبت الثانى بناء على الاتفاق ولزم الافتراق كما أن فى بيع الغائب الصحة وثبوت الخيار مجتمعان أى لو ثبت ثبت بالاتفاق لا باللزوم العقلى .

قيل المتنافيان لا يجتمعان قلنا التنافى حصل فى الفرع بعرض الإجماع تنبيه القلب معارضة إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلة المستدل)
أقول الطريق الرابع من الطرق المبطلات للعلية القلب وهو أن يربط المعترض خلاف قول المستدل على العلة التى استدل المستدل بها الحاقا بالأصل الذى جعله مقيساعليه وعبر فى المحصول بقوله نقيض قول المستدل وهو لا يستقيم فان الحكم الذى يثبته القالب يشترط أن يكون مغايرا

لمذهب المستدل صريحا فيكون من القسم الأول قلنا القسم الأول هو ما ينفيه صريحا ولا يكون ذلك النفى نفس مذهب القالب كعدم تقدير المسح بالربع فانه ليس مذهباً للمعترض بعينه وهذا القسم ليس منه كذا ذكر الفنرى أقول يقال عليه لا نسلم أن نفى المستدل ليس مذهب مخالفه كيف ومذهبه الاكتفاء بالأقل مثلا وعدم التقدير بالربع من لوازمه والتمذهب بالملزوم تمذهب باللازم اللهم الا أن يفسر المذهب بما يصلح بأن يقال المراد به ماذهب اليه أولا وبالذات لما ذكره والحق أن القسم الأول ما ينفى مذهب المستدل صريحا مطلقا كما يشعر به اطلاق العبادة وهو أعم من أن يكون مثبتاً لمذهب المعترض أولا وأن الظاهر انهما قسمان متداخلان لا متباينان فيصلح أن يكون المثال الواحد مثالا لهما لكن بالاعتبارين فيكون مسألة الاعتكاف من القسم الأول بأحد الاعتبارين لا ينافى التمثيل به فى القسم الآخر بالاعتبار الآخر فان (قيل) القلب غير جائز كما ذهب اليه البعض لأن حكم القالب لابد أن ينافى حكم القايس وإلا لم يتحقق النزاع أو لامتناع أن يكون للعلة الواحدة حكمان غير متنافيين وحينئذ يلزم فى الأصل الواحد ثبوت المتنافيين بعلة واحدة و (المتنافيان لا يجتمعان قلنا التنافى) بين الحكمين ليس بالذات حتى يمتنع اجتماعهما فى أصل واحد بل (حصل فى الفرع بعرض الإجماع) أى عارض الوفاق على أن الفرع لا يكون فيه إلا أحدهما بعد ما أدى اجتهاد البعض إلى أحدهما فاجتهاد الآخر إلى الآخر كما أشرنا اليه فالقالب إذا بين أن الوصف فى الفرع أن يقتضى أحدهما ليس بأولى منه فى أن يقتضى الآخر لمقارنة الوصف كليهما فى الأصل امتنع حكم المستدل فى الفرع دون حكم القالب لامتناع ترجيح أحد المتساويين والوفاق على عدم حصولهما فيه * (تنبيه) * على المناسبة والمخالفة بين القلب والمعارضة (القلب معارضة) أى كالمعارضة فى أن كلا منهما يثبت خلاف ما أثبت المستدل (إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايراً لعلة المستدل) وأصله أى تجب هذه المغايرة فى المعارضة به يشعر كلام الفنرى وغيره وصورته أن يقال ما ذكرته من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى خلافه قياسا على الأصل الفلانى ويجب فى القلب اتحاد العلة والأصل كما مر فعلى هذا يكون

له لا نقيضا كما سيأتى فلذلك أبدله المصنف بالخلاف * والقلب ثلاثة أقسام الأول أن يكون لنفى مذهب المستدل صريحا كقول الحنفية مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يكفى فيه أقل ما ينطلق عليه الإسم قياسا على الوجه فيقول الشافعى مسح الرأس ركن من أركان الوضوء فلا يقدر بالربع قياساً على الوجه فهذا القلب قد نفى مذهب المستدل صريحا ولم يثبت مذهب المعترض لجواز أن يكون الحق هو الاستيعاب كما قاله مالك الثانى أن يكون لنفى مذهب المستدل ضمنا أى يدل على بطلان لازم من لوازمه كقول الحنفية بيع الغائب عقد معاوضة فيصح مع عدم رؤية المعقود عليه قياساً على النكاح فيقول الشافعى بيع الغائب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح وثبوت خيار الرؤية لازم لصحة بيع الغائب عندهم وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم (قوله ومنه) أن ومن القلب الذى ذكره المعترض لنفى مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة وهو أن يكون فى الأصل حكمان أحدهما منتف عن الفرع بالاتفاق بينهما والآخر مختلف فيه فاذا أراد المستدل إثبات المختلف فيه بالقياس على الأصل فيقول المعترض تجب التسوية بين الحكمين فى الفرع بالقياس على الأصل ويلزم من وجوب التسوية بينهما فى الفرع انتفاء مذهبه مثاله استدلال الحنفية على وقوع طلاق المكره بقولهم المكره مالك للطلاق مكلف فيقع طلاقه بالقياس على المختار فيقول الشافعى المكره مالك مكلف فنسوى بين إقراره بالطلاق وإيقاعه إياه قياسا على المختار ويلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً لأنه إذا ثبتت المساواة بين إقراره وإيقاعه مع أن إقراره غير معتبر بالاتفاق لزم أن يكون الإيقاع أيضا غير معتبر الثالث أن يكون لإثبات مذهب المعترض كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم فى صحة الاعتكاف بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرد قربة كالوقوف بعرفة فإنما صار قربة بانضمام عبادة أخرى اليه وهو الإحرام فيقول الشافعى لبث مخصوص فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة

قوله إلا أن الخ بيان تنافيهما وشرحه الجاربردى بأن المعنى أنه لا يجب الاتحاد فى المعارضة أقول وعلى هذا يلزم أن تكون المعارضة أعم وهو جيد يؤكده حمل المصنف المعارضة بهو هو وما صرحوا من أن الحق أن القلب بأقسامه راجع إلى المعارضة وانه نوع مخصوص منها والخصوصية كون الجامع فيه مشتركا بين قياسى المستدل والمعارض قال الإمام ولهذا يكون للمستدل أن يمنع حكم القالب فى الأصل وان يقدح فى تأثير علته بالوجوه القادحة فى العلية حتى القلب بشرط أن لا يكون مناقضا لحكم القياس الاول حتى إذا فسد قلب القالب بقلب المستدل سلم أصل قياسه من القلب فعلى هذا يكون قوله إلا أن الخ بيان كون المعارضة أعم على وزن قولنا الانسان حيوان إلا أن الحيوان قد لا يكون ناطقا وفى كلام الفنرى اشادة

وقوله قيل المتنافيان الخ أشار به إلى ما ذكره فى المحصول وهو أن من الناس من أنكر إمكان القلب محتجا عليه بأنه لما اشترط فيه اتحاد الأصل المقيس عليه مع الاختلاف فى الحكم لزم منه اجتماع الحكمين المتنافيين فى أصل واحد وهو محال وجوابه أن التنافى بين الحكمين إنما حصل فى الفرع فقط لأمر عارض وهو إجماع الخصمين على أن الثابت فيه إنما هو أحد الحكمين فقط وأما اجتماعهما فى الأصل فغير مستحيل لأن ذات الحكمين غير متنافية ألا ترى أن الأصل فى المثال الأول وهو غسل الوجه قد اجتمع فيه الحكمان وهما عدم الاكتفاء بما ينطلق عليه الاسم وعدم تقديره بالربع وهذان الحكمان يمتنع اجتماعهما فى الفرع وهو مسح الرأس لأن الإمامين قد اتفقا على أن الثابت فيه هو أحدهما وكذلك الأصل فى المثال الثانى وهو النكاح فان الحكمين يجتمعان فيه وهما صحته بدون الرؤية وعدم ثبوت الخيار فيه ولكن الثابت فى الفرع وهو بيع الغائب إنما هو أحدهما وكذلك الأصل فى المثال الثالث وهو الوقوف بعرفة فان الحكمين يجتمعان فيه وهما أن الصوم لا يشترط وأنه بمجرد ليس بقربة (قوله تنبيه الخ) لما بين القلب وأقسامه شرع فى الفرق بينه وبين المعارضة فقال القلب فى الحقيقة معارضة فان المعارضة تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه وهذا بعينه صادق على القلب إلا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة فى المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل بخلاف القلب فان علته وأصله هما علة المستدل وأصله قال الإمام وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح فى علة نفسه أو أصله بخلاف المعارضة فان المستدل أن يعترض عليها بكل ما للمعترض أن يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة وله أن يقلب قلبه وحينئذ فيسلم أصل القياس قال (الخامس القَوْلُ بالموجَبِ وهُو تَسْليمُ مقتَضَى قَولِ المسْتدلِّ مَع بَقاء الخِلاف

إلى أن المعنى أن القلب معارضة بمعنى تسليم دليل الخصم وإقامة دليل آخر على خلاف مقتضاه لكنه ليس بمعارضة مصطلح عليها بين الأصوليين وهى ما وجب فيه مغايرة العلة والأصل * أقول وهذا إنما يصح لو كان المعارضة المذكورة ثانيا غير المذكورة أولا مع كونها مفادة بالتعريف اللامى الظاهر فى العهدية هنا وهو بعيد * المطل * (الخامس القول بالموجب) أى بموجب العلة (وهو تسليم مقتضى قول المستدل) أى ما يلزم من علته ودليله (مع بقاء الخلاف) وحاصله دعوى نصب الدليل فى غير محل النزاع وهو يقع فى جانب النفى تارة إذا كان المطلوب نفى الحكم واللازم من الدليل كون شىء معين غير موجب لذلك الحكم وفى جانب الاثبات أخرى كما لو كان المطلوب إثبات الحكم فى الفرع واللازم من الدليل ثبوته فى صورة مامن

مثَاله فى النَّفى أنْ نَقول التَّفاوُت فى الوسيلةِ لا يَمْنعُ القصاصَ فيقول مُسلَّمٌ ولكنْ لا يمنعَه عَنْ غيْرِهِ ثمَّ لوْ بيَّنَّا أنّ الموجَبَ قائمٌ ولا مانعَ غيْرُه لمْ يكُنْ ما ذَكرْنا تمامَ الدَّليل وفى الثُّبوتِ قولُهم الخيْلُ يُسابق عليْها فتَجبُ الزَّكاةُ فيها كالإبلِ فنَقولُ مُسلَّمٌ فى زَكاةِ التِّجارة) أقول الطريق الخامس من مبطلات العلية القول بالموجب أى القول بموجب دليل المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى ماجعله المستدل دليلا لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بأن يتخيل أن ما ذكره من النص أو القياس مستلزم لحكم المسألة المتنازع فيها مع أنه غير مستلزم له فلا ينقطع النزاع بتسليمه وهذا الحد أولى من قول المحصول أنه تسليم ماجعله المستدل موجب العلة مع استيفاء الخلاف لخروج القول بالموجب الذى يقع فى غير القياس وكأنه أراد تعريف ما يقع فى القياس خاصة لأن الكلام فى مبطلات العلية والقول بالموجب قسمان * أحدهما أن يقع فى النفى وذلك إذا كان مطلوب المستدل نفى الحكم واللازم من دليله كون شىء معين غير موجب لذلك فيتمسك به لتوهمه أنه ما أخذ الخصم مثاله أن يقول الشافعى فى القتل بالمثقل التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت فى المتوسل إليه يعنى أن المحدد والمثقل وسيلتان إلى القتل والتفاوت الذى بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنعه التفاوت فى المتوسل اليه وهو التفاوت فى المقتولين من الصغر والكبر والخساسة والشرف فيقول الحنفى كون التفاوت فى الوسيلة

جنسه (مثاله فى النفى أن نقول) نحن فى وجوب القصاص فى القتل بالمثقل (التفاوت فى الوسيلة) أى وسيلة القتل (لا يمنع القصاص) أى وجوبه أى قياساً على التفاوت فى المتوسل اليه كأنواع الجراحات القاتلة فانه لا يمنعه وفاقا وقال الجاربردى كأفراد المقتولين أقول هو لا يكاد يصح إلا بتعسف إذ المتوسل اليه القتل لا المقتول (فيقول) المعترض عدم منع هذا التفاوت فى الوسيلة الوجوب (مسلم ولكن لا يمنعه) أى لم لا يجوز أن يمنع وجوب القصاص أمر يوجد فى المثقل (عن غيره) أى غير التفاوت (ثم لو بينا أن الموجب) للقصاص وهو إزهاق الروح بغير حق (قائم) فى صورة القتل بالمثقل (ولا مانع) فيه (غيره) أى التفاوت فى الوسيلة لكنا مقرين بالانقطاع فى الاستدلال الأول لأنه ظهر أنه (لم يكن ماذكرنا) أولا (تمام الدليل) بل أحد أجزائه مع ادعائنا أنه دليل تام (وفى) مثاله (الثبوت قولهم الخيل) حيوان (يسابق عليها فتجب الزكاة فيها) قياسا على (الإبل فنقول) ما أثبته بالدليل وجوب الزكاة فى الجملة وهو (مسلم فى زكاة التجارة) لأنا قائلون بأنه لو كان مال التجارة يلزم فيه الزكاة والخلاف إنما هو فى زكاة العين وإن لم تكن للتجارة ولا يلزم من إثبات

لايمنع وجوب القصاص مسلم ونحن نقول بموجبه ولكن لم لايجوز أن يمنع من وجوبه أمر موجود فى المثقل غير التفاوت وأنه لا يلزم من ابطال هذا المانع المعين ابطال جميع الموانع ثم أن الشافعى المستدل لو ادعى بعد ذلك أنه يلزم من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع وبينه بأن الموجب للقصاص وهو القتل العمد العدوان قائم فى صورة القتل بالمثقل وانه لامانع فيه غير التفاوت فى الوسيلة بالأصل أو بغيره من الطرق لكان منقطعا أيضا أى حتى لا يسمع ذلك منه لأنه ظهر أن المذكور أولا ليس هو دليلا تاما بل جزأ من الدليل هكذا قاله الإمام وتبعه المصنف وفيه نظر ظاهر ولم يتعرض ابن الحاجب لذلك * القسم الثانى أن يقع فى الاثبات وذلك إذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم فى الفرع واللازم من دليله ثبوته فى صورة ما من الجنس كاستدلال الحنفية على وجوب الزكاة فى الخيل بقولهم الخيل حيوان يسابق عليه فتجب الزكاة فيه قياسا على الإبل فنقول لهم مقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكاة ونحن نقول بموجبه فانا نوجب فيه زكاة التجارة ومحل النزاع انما هو فى زكاة العين ولا يلزم من اثبات

المطلق إثبات جميع أنواعه حتى يلزم ثبوت المتنازع فيه كذا ذكر الفنرى والمشهور أن القول بالموجب ثلاثة أقسام الاول أن يقام الدليل على مايتوهم أنه المتنازع أو ملزومه لايكون كذلك كما يقال فى مسألة المثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيقال سلمنا ذلك لكن عدم المنافاة ليس محل النزاع وهو وجوب القتل ولا مما يستلزمه * الثانى * أن يقام على إبطال مايتوهم أنه مأخذ الخصم ومبنى مذهبه فى المسألة ويقول لايلزم من إبطاله إبطال مذهبى فانه ليس مأخذ مذهبى مثل أن يقال فى المسألة المتقدمة التفاوت فى الوسيلة لايمنع القصاص كالمتوسل اليه فيقال لايلزم من ابطال كون التفاوت المذكور مانعاً من وجوب القصاص ابطال انتفاء وجوبه لأنه وحده ليس مأخذى فى المنع وقد اختلف فى أن المعترض إذا قال ليس هذا مأخذى هل يكفى ذلك من غير أن يبين مأخذا آخر أم لافقيل لا لجواز أن يكون مأخذه ذلك لكنه يعاند والصحيح أنه قد يصدق فى ذلك لأنه أعرف بمذهبه ومذهب إمامه * والثالث * أن يسكت عن صغرى غير مشهورة ويستعمل قياس الضمير مثل أن يقول فى الوضوء كل ماثبت قربة فشرطه النية كالصلاة ولايقول الوضوء ثبت قربة فيقال مسلم ولا يلزم شرطية النية فى الوضوء وهذا إذا سكت عن الصغرى وأما إذا ذكرت فلايرد الا المنع لكون الوضوء قربة وهو ليس قولا بالموجب قال الجدليون فى القول بالموجب انقطاع أحد الطرفين إذ لو بين أن المثبت مدعاه أو ملزومه أو المبطل مذهب الخصم أو الصغرى حق انقطع المعترض وإلا انقطع المستدل * المبطل

المطلق إثبات جميع أنواعه قال : (السادس الفَرْق وهوَ جَعلُ تعيُّنِ الأصلِ علَّةً أو الفَرع مانعاً والأوَّلُ يؤثِّر حيْث لمْ يجُزِ التَّعليلُ بعِلَّتيْن والثانى عندَ مَنْ جعلَ النَّقْضَ مَع المانع قادحاً) أقول الطريق السادس وهو آخر الطرق المبطلات للعلية الفرق وهو ضربان الاول أن يجعل المعترض تعين أصل القياس أى الخصوصية التى فيه علة الحكم كقول الحنفى الخارج من غير السبيلين ناقض للوضوء بالقياس على ما خرج منهما والجامع هو خروج النجاسة فيقول المعترض الفرق بينهما أن الخصوصية التى فى الأصل وهى خروج النجاسة من السبيلين هى العلة فى انتقاض الوضوء لامطلق خروجها الثانى أن يجعل تعين الفرع أى خصوصيته مانعا من ثبوت حكم الأصل فيه كقول الحنفية يجب القصاص على المسلم بقتل الذمى قياسا على غير المسلم والجامع هو القتل العمد العدوان فيقول المعترض الفرق بينهما أن تعين الفرع وهو كونه مسلما مانع من وجوب القصاص عليه لشرفه (قوله الاول) يعنى أن الفرق بالطريق الاول وهو جعل تعين الأصل علة هل يؤثر أى يفيد غرض المعترض ويقدح فى العلية أم لافيه خلاف ينبنى على جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين فان جوزناه لم يقدح هذا الفرق لأن الحكم فى الأصل إذا علل بالمعنى المشترك بينه وبين الفرع ثم علل بعد ذلك بتعينه لم يكن التعليل الثانى مانعا من التعليل الأول إذ لا يلزم منه إلا التعليل بعلتين

(السادس الفرق وهو جعل تعين الأصل) وهو مايختص به (علة) للحكم (أو) تعين (الفرع مانعا) من ثبوت الحكم (و) الفرق (الأول) أى جعل مايختص بالأصل علة (يؤثر) فى منع علية المشترك (حيث لم يجز التعليل) أى تعليل الحكم الواحد (بعلتين) مختلفتين كما فى العلل المستنبطة على ما ذكر وذلك لأن حكم الأصل إذا علل بما يختص به لا يعلل بالمشترك وإلا لزم التعليل بالعلتين وهو باطل فى هذه العلل ولا يؤثر فى منع العلية حيث جاز مثل هذا التعليل كما فى العلل المنصوصة إذ التعليل بالمختص حينئذ لا ينافى التعليل بالمشترك لجواز التعليل بالمختلفتين وكلام الجاربردى هاهنا يشعر بأن جواز التعليل بهما مطلقا لأنه واقع كتعليل القتل بالردة وقتل العمد وتحريم الوطء بالحيض والإحرام أقول فيه نظر لأنه إنما ينهض دليلا فى المنصوصة والنزاع فى غيرها (و) الفرق (الثانى) أى جعل مايختص بالفرع مانعا يؤثر فى منع علية المشترك (عند من جعل النقض مع المانع قادحا) فى العلية إذ العلة مايستلزم الحكم والمشترك مع المانع لم يستلزمه وعند من لم يجعله معه قادحا لا يؤثر فى منع العلية إذ اللازم ليس إلا تخلف الحكم المانع وهو لا يبطل العلية ثم اعلم أن للمعترض أن لا يتعرض لعدم خصوصية هى شرط فى الأصل فى الفرع فى الأول أو لعدم خصوصية هى مانع فى الفرع فى الأصل فى الثانى فيكون معارضة فى الأصل أو لعدم خصوصية هى مانع فى الفرع فى الأصل فى الثانى فيكون

والفرض جوازه وإن منعناه قدح هـذا الفرق لأن تعين الأصل غير موجود فى الفرع والحكم مضاف اليه أعنى إلى التعين فلا يكون أيضاً مضافا إلى المشترك وإلا لزم التعليل بعلتين وأما الثانى وهو الفرق بتعين الفرع فانه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع قادحا فى كون الوصف علة لأن الوصف الذى جعله المستدل علة إذا وجد فى الفرع ولم يترتب الحكم على وجوده لمانع وهو تعين الفرع فقد تحقق النقض مع المانع والنقض مع المانع قادح وأما من لا يجعله قادحا يقول ان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر لأن تخلف الحكم عنه إنما هو لمانع هذا حاصل كلام المصنف وقد استفدنا منه أن الفرق بتعين الأصل إنما يؤثر عنده فى المستنبطة دون المنصوصة لأنه اختار التفصيل كما تقـدم وان الفرق بتعين الفرع لا يؤثر مطلقا لأنه اختار أن النقض مع المانع غير قادح * واعلم أن بناء تأثير الفرق الأول على التعليل بعلتين صحيح وأما الثانى فلا بل يؤثر مطلقا فى دفع كلام المستدل وبيانه أن الشافعى فى مثالنا لما فرق بتعين الفرع وهو كونه مسلما فان قلنا ان النقض مع المانع قادح فى العلية فقد فسد دليل المستدل لفساد علته وهى القتل العمد العدوان فانها وجدت فى حق المسلم مع تخلف الحـكم عنها وحينئذ فيحصل مقصود الشافعى المعترض وإن قلنا أنه غير قادح كانت العلة صحيحة لكن قام بالفرع وهو المسلم مانع يمنع من ترتب مقتضاها عليها لأن الغرض ان ذلك من باب التخلف لمانع ويستحيل وجود الشىء مع مقارنة المانع منه وحينئذ فيحصل للشافعى أيضاً مقصوده وهو عدم إيجاب القصاص فثبت أن بناءه عليه فاسده ولذلك لم يتعرض الإمام وأتباعه ولا ابن الحاجب لهذا البناء أصلا نعم أطلق الإمام أن قبول الفرق مبنى على تعليل الحـكم الواحد بعلتين وإذا حملنا كلامه على الفرق بتعين الأصـــل لم يرد شىء قال

معارضة فى الفرع وقيل لا بد من التعرض لعدم الشرط فى الفرع وعدم المانع فى الأصل فيكون أى الفرق مجموع المعارضتين كذا ذكر المحقق قال الفاضل فى بيان معارضة الأصل أن المستدل ادعى علية المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لا توجد فى الفرع وهذا ظاهر وإنما الخفاء فى كون ابداء المانع فى الفرع معارضة فيه وتحقيقه أن المانع عن الشىء فى قوة المقتضى لنقيضه فيـكون المانع فى الفرع وصفاً يقتضى نقيض الحـكم الذى أثبته المستدل ويستند إلى أصل لا محالة وهذا معنى المعارضة فى الفرع وأما كـون الفرق بمجموع المعارضتين فى انتفاء الشرط فى الفرع فلأن ابداء الخصوصية التى هى شرط فى الأصل معارضة فى الأصل وبيان انتفائها فى الفرع معارضة فيه وفى عدم المانع فى الأصل لأن بيان وجود مانع فى الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه فى الأصل اشعار بأن العلة من ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه

(الطرف الثالث فى أقسام العلة علّة الحُكْم إمّا محلُه أوْ جُزْؤُه أو خارجٌ عنهُ عقلىٌّ حقيقىٌّ أو إضافىٌّ أو سلْبى أوْ شرعىٌّ أوْ لُغَوىٌّ متَعدّية أو قاصرةٌ وعلى التّقديرات إمّا بَسيطةٌ أوْ مركّبة) أقول هذا الطرف معقود لبيان أقسام العلة وبيان مايصح به التعليل منها ومالا يصح فنقول كل حكم ثبت فى محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة أقسام وهى اما ذلك المحل كتعليل حرمة الربا فى النقدين بكونهما جوهرى الأثمان واما جزء ذلك المحل كتعليل خيار الرؤية فى بيع الغائب بكونه عقد معاوضة واما خارج عنه والخارج

وهذا معارضة فى الأصل حيث أبدى فيه علة لا توجد فى الفرع (الطرف الثالث فى أقسام العلة علة الحكم إما محله) كتعليل حرمة الخمر لكونه خمراً ، وطهورية الماء بكونه ماء (أو جزؤه) أى جزء هذا المحل كتعليل خيار الرؤية فى بيع الغائب بكونه عقد معاوضة أو خيار المجلس فى البيع بذلك فان عقد المعاوضة جزء محل الحكم وهو البيع (أو خارج عنه) أى المحل وهو ما أمر (عقلى) وجودى (حقيقى) كتعليل ربوية البر بكونه مطعوما (أو إضافى) كتعليل ولاية الاجبار للأب الذى هو محل الحكم بالأبوة الخارجة عن ذاته المعارضة له بالنسبة إلى الغير (أو) عقلى (سلبى) كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا وبطلان بيع الضال بكونه ليس بمقدرة التسليم وقد يكون مركبا من الثلاث كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فالقتل عقلى وجودى حقيقى والعمد اضافى والعدوان سلبى لأن معناه أنه ليس بحق كذا ذكر الجاربردى أقول القتل من مقولة الفعل وهو من النسب فيكون إضافيا اللهم إلا أن يقال لا يراد نفس الايقاع الذى هو التأثير بل ما صدر من القاتل بما يشاهد من الحركات والحركة من مقولة الاين وهو حقيقى عند المتكلمين سوى سائر النسب (أو) أمر (شرعى) كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وتعليل بطلان بيع العذرة بالنجاسة بمعنى حرمة الصلاة مع ملابستها وقد يكون أمراً عرفيا كتعليل عدم جواز بيع الغائب بالجهالة المجتنب عنها عرفا (أو لغوى) كتعليل حرمة الخمر بتسميتها بلفظ الخمر وضعاً قال الفنرى كتعليل حرمة النبيذ بكونه مسمى بالخمر كالمعتصر عن العنب أقول كأنه أراد بصحة اطلاق الخمر على النبيذ ولو مجازاً كما صح الاطلاق فى الأصل حقيقة وكل من المذكورات (متعدية) وهو ما تجاوز عن محل الحكم المنصوص عليه كتعليل الحكم بما تشارك فيه غيره (أو قاصرة) وهو مالا يتجاوز عنه كتعليله بما يختص به مثال الأول ظاهر فان أكثر القياسات كذلك ومثال الثانى تعليل الشافعية حرمة الربا فى النقدين بجوهرية الثمن فانها لا تتجاوزهما (وعلى) كل من (التقديرات) فهى (إما بسيطة) كالأقسام المذكورة فى المتن (أو مركبة)

على ثلاثة أقسام عقلي وشرعي ولغوي فزاد في المحصول على هذه الثلاثة العرفي فأما الأمر العقلي فثلاثة أقسام حقيقي كتعليل حرمة الخمر بالاسكار واضافي كتعليل ولاية الاجبار بالأبوة وسلبي كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضا والمراد بالحقيقي ما يمكن تعقله باعتبار نفسه والاضافي ما يتعقل باعتبار غيره وأما الأمر الشرعي فكتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وأما الأمر اللغوي فكقولنا في النبيذ أنه يسمى خمراً فيحرم كالمعتصر من العنب والتعليل بهذا جائز على المشهور وقيل لا وقيل إن كان مشتقا جاز وإلا فلا هكذا حكاه القرافي وغيره والقائل بالصحة هو الذي يجوز القياس في اللغات كما تقدم ذكره هناك وادعى الإمام هنا أنه لا يصح اتفاقا وليس كذلك فانه ممن حكى الخلاف هناك وأما العرفي الذي زاده الإمام فمثل له بقولنا في بيع الغائب أنه مشتمل على جهالة مجتنبة في العرف ثم أعاده بعد ذلك ومثل له بالشرف والخسة والكمال والنقصان قال ولكن إنما يعلل به بشرط أن يكون مضبوطا متميزاً عن غيره وأن يكون مطرداً لا يختلف باختلاف الأوقات فانه لو لم يكن كذلك لجاز أن يكون ذلك العرف حاصلا في زمان الرسول عليه السلام وحينئذ لا يجوز التعليل به وحاصل هذا التقسيم الذي ذكره المصنف سبعة أقسام منها خمسة في تقسيم الخارج وهذا على تقدير أن يكون مابعد الخارج من الأقسام انما هو أقسام للخارج فقط وبه صرح في المحصول ثم العلة اما متعدية أو قاصرة فالمتعدية هي التي توجد في غير المحل المنصوص عليه كالسكر والقاصرة بخلاف ذلك كتعليل حرمة الربا بجوهري الثمنية وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة فاما أن تكون العلة بسيطة كالأمثلة المذكورة أو مركبة وحينئذ فقد تكون مركبة من الصفة الحقيقية والاضافية كقولنا قتل صدر من الأب فلا يجب به القصاص فالقتل حقيقي والابوة اضافية أومن الحقيقية والسلبية كتعليل وجوب القصاص على قاتل الذمي بكونه قتلا بغير حق أو من الثلاثة كتعليل وجوب القصـــاص بالقتل العمد الذي ليس بحق قال : (قيل لا يُعلَّلُ بالمحَلِّ لأنَّ القابل لا يَفْعل

كما ذكرنا وكتعليل جواز بيع المفلس بكونه بيعا صدر من الأصل في المحل لتركبه من الصفة الحقيقية والاضافية كذا ذكر الفنري ثم قال والمختار جواز التعليل بكل واحد من هذه الأقسام ويخالفه ما ذكر الجاربردي من أنهم اتفقوا على عدم جواز مثل تعليل حرمة الخمر بكونه مسمى بذلك (قيل لا يعلل) الحكم (بالمحل لأن) المحل قابل فلا يكون علة وإلا لكان قابلا وفاعلا ولاخفاء أن (القابل لا يفعل) فيما يقبله لأن حصول المقبول له بالامكان إذ معنى قبول الشيء للشيء امكان حصوله أي جاز أن يحصل وأن لا يحصل وكونه فاعلا ومؤثراً فيه يقتضي وجوب حصوله لامتناع التخلف فيلزم أن يكون حصوله

قلنا لا نُسلِّم ومَع هذا فالعلَّة المُعرِّف) أقول لما ذكر المصنف أقسام العلة شرع فى بيان ما وقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها وحاصل ماحكى فيه الخلاف منها ست مسائل منها تعليل الحكم بمحله وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب أصحها عند الامام والآمدى وابن الحاجب أنه ان كانت العلة متعدية فانه لا يجوز لأنه يستحيل حصول مورد النص بخصوصه فى غيره وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة أو منصوصة فانه لا استبعاد فى أن يقول الشارع حرمت الخمر لكونه خمراً ولا فى أن يعرف كون الخمر مناسباً لحرمة استعماله والثانى لا يجوز مطلقاً ونقله الآمدى عن الأكثرين والثالث يجوز مطلقاً وهو مقتضى اطلاق المصنف واحتج المانعون بأن محل الحكم قابل للحكم فانه لولم يقبله لم يصح قيامه به وكذلك كل معنى مع محله وحينئذ فلو كان المحل علة لكان فاعلا فى الحكم لأن العلة تؤثر فى المعلول وتفعل فيه ويستحيل كون الشىء قابلا للشىء وفاعلا فيه كما تقرر فى علم الكلام لأن نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان ونسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب وبين الوجوب والامكان تناف وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لانسلم أن القابل لايفعل وقولكم فى الاستدلال عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم ذلك أن لو كان المراد من الامكان هو الامكان الخاص وليس كذلك بل المراد به الامكان العام وقد تقدم ايضاح ذلك فى الكلام على الاشتراك الثانى سلمنا أن القابل لايفعل لكن لا نسلم أنه لو كان علة له لكان فاعلا فيه وإنما يكون كذلك أن لو كان المراد من العلة هو المؤثر ونحن لانقول به بل العلة عندنا هو المعرف * واعلم أن الأقوال المذكورة فى التعليل بالمحل جارية أيضاً فى التعليل بجزئه ولكن الصحيح هنا عند الآمدى الجواز مطلقا وبه جزم المصنف فى التقسيم السابق ونقل أعنى الآمدى عن الأكثرين المنع مطلقاً وقال ابن الحاجب

واجبا ممكنا معا وبينهما تناف (قلنا لا نسلم) أن القابل لا يفعل قوله لأن حصول المقبول لها قلنا يمنع الامكان ان أريد الخاص وان أريد العام فهو لا ينافى الوجوب فلو سلم الامكان الخاص فهو انما يكون بالنسبة إلى المقبول مع قطع النظر عن الفعل فلم لا يجوز الوجوب بالنسبة إلى الفعل . لا يقال حاصل النسبتين راجع إلى حصول ذا لهذا فيلزم أن يكون نفس الحصول واجباً وممكناً خاصاً لأنا نقول ان أريد الوجوب بالذات فممنوع وان أريد بالغير فلا منافاة (ومع هذا فالعلة) الشرعية هى (المعرف) للحكم لا المؤثر فلا يلزم من التعليل به كون الشىء قابلا وفاعلا لشىء ولا يخفى أن النظم الطبيعى تقديم هذا على المنع الأول والحق مافى المحصول من التفصيل وهو جواز التعليل بالمحل فى القاصرة منصوصة كانت أو مستنبطة إذ لا استبعاد فى حرمة الخمر لكونها خمراً لأنه يناسب الحرمة وعدم الجواز فى

إن كانت العلة قاصرة جاز وإن كانت متعدية فلا قال : (قيل لا يُعلَّل بالحِكَم الغير المَضبوطةِ كالمَصالح والمفاسدِ لأنه لا يُعلم وُجودُ القَدْر الحاصلِ في الأصلِ في الفَرْع قلنا لو لم يجُزْ لمَا جازَ بالوصْف المشْتملِ عليْها فإذا حصلَ الظنُّ بأنّ الحُكمَ لمصْلحة وُجدتْ في الفَرْع يحْصُل ظنُّ الحُكم فيه) أقول التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة

المتعدية لاستحالة حصول مورد النص بخصوصه في غيره (قيل لايعلل) الحكم (بالحكم الغير المضبوطة كالمصالح والمفاسد لأنه) على تقدير عدم الانضباط (لايعلم وجود القدر الحاصل في الأصل في الفرع) أي لايعلم أن القدر الحاصل من المصلحة المترتب عليها الحكم في الأصل هل وجد في الفرع أم لا فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع فلا يجوز التعليل بها والمراد بالعلم ههنا بالحكم الراجح على مالا يخفى وفي بعض النسخ القدر الصالح في الأصل والفرع ومعناه لا يعلم أن القدر الصالح الذي ثبت به الحكم هـ وجد في الأصل والفرع جميعاً أولم يوجد في الفرع والمشهور أنهم شرطوا في العلة أن تكون ظاهرة منضبطة في نفسها حتى تكون ضابطة للحكم لاحكمة مجردة. أنها قدلا تعتبر اما لخفائها كالرضا في التجارة فنيط بصيغ العقود أو لعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لاتحصى وتختلف بالأحوال والأشخاص وليس مطلق المشقة مناطا والا ثبت الحكم في حق الحدادين والجمالين ولا يمكن تعيين مرتبة منها إذ لاطريق إلى تمييزها في ذاتها وضبطها في نفسها فنيطت بالسفر وأما إذا وجدت حكمة ظاهرة منضبطة بحيث يمكن اعتبارها ومعرفتها جاز اعتبارها على الأصح لأنها هي المقصودة للشارع واعتبار المظنة لأجلها لمانع خفائها واضطرارها فاذا زال المانع جاز اعتبارها كذا ذكر المحقق (قلنا لو لم يجز) أي التعليل بتلك الحكم لأنه لايعلم الخ أي لو لم يعلم القدر الذي نيط به الحكم من الحكمة ولم يجز التعليل بها كذلك (لماجاز بالوصف) المناسب (المشتمل عليها) لأن عليته لاشتماله على مقدار معين من المصلحة وإلا لكان وصف اشتمل على أي مرتبة من مراتب المصلحة علة وهو باطل وحينئذ لا يحكم بعليته مالم يعلم القدر الصالح لامتناع الحكم على أن هذا الوصف علة باعتبار اشتماله على هذا المقدار من الحكمة من غير العلم أو الظن بهذا القدر واللازم باطل لأنهم يعللون الحكم بالوصف في الفرع فالملزوم وهو عدم الحكم بالقدر الصالح كذلك فثبت أنه لايمتنع القطع أو الظن بحصول هذا القدر من المصلحة في الفرع (فإذا حصل الظن بأن الحكم) في الأصل انما ثبت (لمصلحة) مقدرة (وجدت في الفرع) أيضا (يحصل ظن الحكم فيه) لا محالة هكذا ذكر الفنري أقول في عبارة المصنف نظر لأنه

المناسبة له وهى المشقة وكجعل الزنا علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهى اختلاط الأنساب وقد يكون بنفس الحكمة أى بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقة ووجوب الحد باختلاط الأنساب فالأول لاخلاف فى جوازه وأما الثانى ففيه ثلاثة مذاهب حكاها الآمدى أحدها الجواز مطلقا ورجحه الامام والمصنف وكلام ابن الحاجب يقتضى رجحانه أيضاً والثانى المنع مطلقاً ونقله الآمدى عن الأكثرين وأشار اليه المصنف بقوله قيل لايعلل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الكاف جمعاً لحكمة والثالث واختاره الآمدى إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز وإن لم تكن كذلك فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل أنها قد تحصل للحاضر وتنعدم فى حق المسافر (قوله لأنه لا يعلم) أى استدل بالمانع بأن القدر الحاصل من المصلحة فى الأصل وهو الذى رتب الشارع علة الحكم فيه لا يعلم وجوده فى الفرع لكون المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة التى لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتياز كل واحدة من مراتبها التى لانهاية لها من الرتبة الأخرى وحينئذ فلا يجوز للمستدل إثبات حكم الفرع بها وأجاب المصنف بأنه لو لم يجز التعليل بها لكونها غير معلومة لما جاز بالوصف المشتمل عليها لأن العلم باشتمال الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع لكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر مثلا فانه علة لجواز القصر لاشتماله على المشقة لا لكونه سفراً وحينئذ فاذا حصل الظن بأن الحكم فى الأصل لتلك المصلحة أو المفسدة المقدرة وحصل الظن أيضاً بأن قدر تلك المصلحة أو المفسدة حاصل فى الفرع لزم بالضرورة حصول الظن بأن الحكم قد وجد فى الفرع والعمل بالظن

منع مقدمة الدليل وهو أنه لا يعلم وجود القدر الصالح مع الاستدلال على انتفائها ويؤيده مافى شرح الجاربردى من أن المعنى لانسلم أنه لا يعلم لأنه لو لم يعلم لزم كذا وهو غير موجه قبل إقامة المستدل الدليل على ثبوتها على ماعرف ويمكن رفعه بأن الدليل مقدر وهو أن يقول لعدم الانضباط بغير شىء سبق ذكر غير المضبوطة فعلى هذا يكون ما ذكره معارضة وهى مقبولة فى بعض النسخ لم لا يجوز ومعناه كما قرره سلمنا عدم جواز التعليل بتلك الحكم لم لا يجوز التعليل بالوصف المشتمل عليها كالتعليل بالسفر لما لم تكن المشقة منضبطة قال الفنرى فيه نظر من وجود أما الاول فلأنه رد القول من منع التعليل بتلك الحكم فكيف يسلم معه امتناع هذا التعليل مع أن الحكمة من العلل المعتبرة عند المصنف كما سيجىء فى باب الترجيح وأما ثانياً فلأن التعليل بالوصف المشتمل عليها إنما يجوز عند العلم بقدر تلك المصلحة كما قررنا بخلاف ما إذا لم يعلم وأما ثالثا فلأن قول المصنف وإذا جعل الظن الخ نص فى جواز التعليل بالحكمة أقول ممكن رفع الأول بأن يحمل محل

واجب قال : (قيل العَدمُ لا يُعلَّل به لأنَّ الأعْدامَ لا تتميَّز وأيضاً ليْسَ علىْ المجْتهدِ سَبْرُها قلنا لا نُسلِّمُ فإنَّ عدمَ اللازمِ مُتَميِّزٌ عنْ عدمِ الملزومِ

النزاع على أن تلك الحكم غير ملاحظة فى التعليل أصلا بل الوصف علة ابتداء من غير اعتبار خلافى عنها يوجه الجواب حينئذ انا سلمنا أن وجود القدر الصالح منها غير معلوم ولم يجز التعليل بها إذا لم يعلم لكن لا يلزم من ذلك أن لا يعتبر أصلا بحيث يكون الوصف علة ابتداء لم لا يجوز أن يكون التعليل بالوصف لاشتماله عليها فى الأغلب وما ذكره فى باب الترجيح يجوز أن يراد به الحكمة الظاهرة المنضبطة كما ذكرنا والثانى بأنا لا نسلم أن علية الوصف إنما هى لكونه مشتملا على القدر الصالح تحقيقاً حتى يتوقف الحكم بالعلية على العلم بوجود هذا القدر تحقيقاً بل مالم تكن منضبطة وكان الوقوف على القدر الصالح فى كل المواد متعسر أقيم الوصف الذى لاح عنها غالباً مقام القدر الصالح منها تيسيراً حتى أثبت الحكم فى محل وإن فرض خلاؤه عن الحكمة وأن الملاحظ فى شرعية هذا الحكم ابتداء هذه الحكمة قوله فيلزم علية كل وصف اشتمل على أية منهما ممنوع بل ذلك فى الوصف الذى شهد بصلوحه الدليل كالنص وغيره من المسالك والثالث بأن المعنى إذا ظن أن الملاحظ الأصلى فى ثبوت الحكم فى الأصل هذه المصلحة وظن ثبوتها فى الفرع لوجود الوصف المشتمل عليها غالباً فيه حصل ظن فيكون فى الحقيقة بيان التعليل بالوصف (قيل) الوصف السلبى لا يصح علة لأنه عدم مضاف و (العدم لا يعلل به لأن الاعدام لا تتميز) إذ التميز إنما يكون لخصوصية قائمة بالتميز وإذا لا يصح إلا فيما له ثبوت فالمتميز ثابت ولا شىء من العدم بثابت فلا شىء من المتميز بعدم وينعكس إلى شىء من العدم بمتميز والعلة متميزة لتميزها عما ليس بعلة تضمها إلى العكس فينتج لاشىء من العدم وهو المطلوب (وأيضاً) الأوصاف بعضها يصلح للعلية دون البعض فيجب على المجتهد سبرها فلو صح العدم للعلية لكان عليه سبر الاعدام واللازم باطل إذ (ليس على المجتهد سبرها) وفاقا (قلنا) نجيب عن الأول بأنا (لا نسلم) أن الاعدام لا تتميز (فإن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم) لاستلزام الأول للثانى من غير عكس قوله إذ التميز الخ قلنا يكفى فيه الخصوصية والثبوت الذهنيان وحينئذ لا يلزم إلا كون المتميز ثابتاً فى الجملة ولو فى الذهن ولا نسلم أن العدم ليس بثابت أصلا إذ بعض الاعدام كالاعدام المقصود ثابت فى الذهن فان قلت الأعدام ليست بمتميزة فى الخارج لأنها معدومة فى الخارج وما هو كذلك لا يكون متميزاً فى الخارج والعلة متميزة فى الخارج فالاعـــدام لاتكون علة قلنا لانسلم أن العلة الشرعية يجب وجودها فى الخارج متميزة عن الغير كيف ويجوز كونها من الاعتبارات العقلية ولو سلم فلا نسلم أن

وإنّما سَقطَ عنِ المجْتهدِ لعدمِ تناهيهَا قيلَ إنّما يجوزُ التّعْليل بالحكْم المُقارِن وهُو أحدُ التّقاديرِ الثّلاثةِ فيكونُ مرْجوحاً قلنا ويجوزُ بالمتأخّرِ لأنّه معرِّفٌ) أقول يجوز تعليل الحكم العدمى بالعلة العدمية وفى تعليل الحكم

الاعدام معدومة فى الخارج كيف وقد قالوا تحقق المعدومات فى الخارج من الضروريات كعدم اجتماع النقيضين وعــدم شريك البارى وإلالزم وجود الممتنعات وعن الثانى بأنا لانسلم وجوب سبر جميع الأوصاف على المجتهد بل يجب عليه سبر الأوصاف المتناهية دون غيرها لامتناع سبرها (و) حينئذ نقول (إنما سقط عن المجتهد) سبر الاعدام (لعدم تناهيها) لالعدم صلوحها للعلية كيف وبعض الاحكام دائر مع الاعدام وجوداً وعدما وهو أمارة علية العدم والمختار فى مختصر المدقق أن العدمى إنما يصلح علة لعدمى آخر دون وجودى لالأن العلة هى المؤثر ويستحيل كون العدم مؤثراً فى الوجود لما مر من أن علل الشرع أمارات لامؤثرات بل لدليل آخر يستدعى زيادة كشف وتحقيق كما بينه المحقق مشبعاً (قيل) لايجوز تعليل الحكم الشرعى بمثـله لأن الحكم الشرعى المفروض عليته يحتمل التقديم على الحكم المعلل به والتأخر عنه والمقارنة فهذه مقادير ثلاثة والأول ينافى العلية لتخلف الحكم عنه وكذا الثانى لامتناع تأخر العلة عن المعلول و (إنما يجوز التعليل بالحكم المقارن) وهو الثالث (وهو أحد التقادير الثلاثة) الذى يجوز علية الحكم فيه دون أن يجب لجواز أن تكون العلة غيره (فيكون مرجوحاً) لاقتضاء التقديرين امتناع العلية وتجويز وقوع أحد من اثنين أقرب من تجويز وقوع واحد معين والعبرة فى الشرع الراجح فتمتنع عليته فان قلت يجوز أن يكون التقدم بالذات لابالزمان قلنا الترديد باعتبار الزمان وبه يتم الكلام قال الفنرى أو نقول التقدم ان كان بالزمان امتنع التعليل وان كان بالذات فقط جاز أن تكون العلة هو أو غيره فيكون مرجوحاً أيضاً أقول التقدم بالذات هو التقدم بالعلية على ماهو المشهور فعلى تقدير تقدمه بالذات كان هو العلة قطعا لاغيرها اللهم إلا أن يفسر التقدم بالذات بوجه أعم والأقرب أن يقال هذا التقدير وان كان يلزم منه العلية لكن يمتنع على التقديرين الأخيرين أى المقارنة والتأخر الذاتيين كأن يكونا معلولى علة واحدة أو يكون الحكم المفروض عليته معلولا للمفروض معلوليته فيكون احتمال عليته مرجوحا أيضا قال المراغى ولابعد فى أن يقال لانسلم أن المتقدم الزمانى لايصلح علة لجواز التخلف لمانع قال الفنرى التخلف لمانع إنما يتصور فيما يتصور فيه العلية وعند التقدم بالزمان لايتصور العلية أقول إنما يصح لو كان العلة هو المستلزم وهو ممنوع فى العلة الشرعية (قلنا) يختار أن الحكم المعلل به متأخر (ويجوز بالمتأخر لانه معرف) أى يجوز التعليل بالحكم المتأخر أيضا كما

الوجودى بها مذهبان أصحها عند المصنف أنه يجوز واختاره الإمام هنا لأن دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات والدوران يفيد العلية كما تقدم وأصحها عند الآمدى وابن الحاجب أنه لا يجوز واختاره الامام فى الكلام على الدوران لوجهين أحدهما ان الاعدام لا تتميز عن غيرها ومالا يتميز عن غيره لا يجوز أن يكون علة أما الصغرى فلأن المتميز عن غيره لابد أن يكون موصوفاً بصفة التميز والموصوف بصفة التميز ثابت والعدم نفى محض وأما الكبرى فلأن الشىء الذى يكون علة لابد أن يتميز عما لا يكون علة وإلا لم يعرف كونه علة الثانى أن المجتهد يجب عليه سبر الأوصاف الصالحة للعلية أى اختبارها لتميز العلة عن غيرها فلو كانت الاعدام صالحة للعلية لكان يجب عليه أن يسبرها لكنه لا يجب وأجاب المصنف عن الأول بأنا لا نسلم أن الاعدام لا تتميز بل تقبل التمييز بل إذا كانت من الاعدام المضافة بدليل ان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم فأنا نحكم بأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس وأما استدلالهم عليه فجوابه أن الموصوف بالتميز إنما يستدعى الثبوت فى الذهن فقط والعدم له ثبوت فيه نعم الاعدام المطلقة ليس لها تميز ونحن نسلم امتناع التعليل بها والجواب عن الثانى أن سبر الاعدام إنما سقط عن المجتهد لعدم قدرته عليها لا لتناهى لا لكونها غير صالحة للعلية

(قوله قيل إنما يجوز الخ) اختلفوا فى تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى فجوزه الإمام والمصنف مطلقاً لأن الحكم قد يدور مع حكم آخر والدوران يفيد العلية ومنعه قوم مطلقاً واحتجوا بأن الحكم الذى يفرض كونه علة إنما يجوز التعليل به إذا كان مقارناً للحكم الذى هو معلول له لأنه إن كان متقدما عليه فلا يجوز تعليله به وإلا لزم تخلف المعلول عن علته وإن كان متأخراً فلا يجوز أيضاً وإلا لزم تقدم المعلول على علته فثبت أنه يصح التعليل على تقدير واحد ولا يصح تقديرين فيكون التعليل به مرجوحا وعدم صحة التعليل به راجحاً فان التقدير الواحد مرجوح بالنسبة إلى التقديرين ولا شك أن العبرة فى الشرع بالراجح لا بالمرجوح وأجاب المصنف بأنه يجوز التعليل أيضاً بالمتأخر لأن المراد من العلة هو المعرف لا المؤثر والمعرف يجوز أن يكون متأخراً كالعالم مع الصانع سبحانه وتعالى وحينئذ فيصح التعليل به على تقديرين من ثلاثة ويلزم منه أن يكون راجحاً بعين ماقلتم

يجوز بالمقارن كجواز كون المتأخر معرفا للمتقدم كالعالم للصانع إذ العلة الشرعية هى المعرف للحكم على أنه قد وجد بعض الأحكام دائراً مع البعض وجوداً وعدما وهو آية العلية قال الفنرى المصنف لم يتعرض فى تقسيمه العلة للحكم الشرعى ولعل الوصف الشرعى الذى ذكره يشمله وفيه تعسف أقول شمول عبارة المصنف أعنى قوله أو خارج عقلى أو شرعى للحكم الشرعى مما لا تعسف به والفنرى نفسه أورد فى مثال الجامع الشرعى تعليل جواز

ولقائل أن يقول إن كان المراد من التقدم والتأخر إنما هو الزمانى فهو مستحيل فى الحكم الشرعى لكونه قديماً وإن كان المراد به الذاتى فهو ثابت لكل علة ومعلول فان العلة متقدمة بذاتها على معلولها وأيضاً فلا نسلم أن المتقدم بالزمان لايصلح للعلية وإنما يكون كذلك لو كان للتخلف لغير مانع فلم قلتم أنه ليس كذلك واختار ابن الحاجب أنه يجوز إن كان التعليل به باعثاً على تحصيل مصلحة كما مثلنا من تعليل رهن المشاع بجواز بيعه ولايجوز إن كان لدفع مفسدة كتعليل بطلان البيع بالنجاسة وللآمدى فى هذه المسألة تفصيل يطول ذكره وهو مبنى على قواعد مخالفة لاختيار الامام وغيره * واعلم أن هذا الذى ذكره الامام والمصنف من جواز تعليل حكم الأصل بعلة متأخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدى وقال الصحيح أنه لايجوز وإن جعلنا العلة بمعنى المعرف لأن تعريف المعرف محال وتبعه ابن الحاجب عليه قال: (قالت الحنفية لا يُعلَّلُ بالقاصرة لعدَمِ الفائدةِ قلنا مَعْرِفةُ كَوْنه علىٰ وجْهِ المصلحَةِ فائدَةٌ ولنَا أنَّ التَّعديَةَ توقَّفتْ علىٰ العلِّيَّةِ فلوْ توقَّفتْ هيَ عَليْها لزِمَ الدَّوْرُ) أقول العلة القاصرة كتعليل حرمة الربا فى النقدين إن كانت ثابتة بنص أو اجماع فيجوز التعليل بها بالاتفاق كما قاله الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وهو مقتضى كلام الإمام وان كانت ثابتة بالاجتهاد والاستنباط فكذلك عند الإمام والآمدى وأتباعهما ونقله إمام الحرمين ومن بعده عن الشافعى ونقله الآمدى وابن الحاجب عن الأكثرين أيضاً وقالت الحنفية لا يجوز لعدم فائدته لأن فائدة التعليل إنما هو إثبات الحكم وهو غير حاصل أما فى الأصل فلثبوته بالنص وأما فى غيره

رهن المشاع بجواز بيعه (قالت الحنفية لايعلل) الحكم (بالقاصرة) أى الوصف المختص بالأصل بالاستنباط بعد اتفاقهم على جواز التعليل بها بنص أو إجماع (لعدم الفائدة) فى التعليل بها لامتناع أن تكون الفائدة التوسل إلى معرفة حكم الأصل لكونه معلوما بالنص أو الاجماع أو إلى معرفة حكم غيره لأن ذلك إنما يكون أن لو وجد ذلك الوصف فى غير الأصل وهو منتف وإلا لم تكن قاصرة وإذا انتفت الفائدة كان التعليل بها عبثا (قلنا) الفائدة لاتنحصر فيما ذكرتم إذ (معرفة كونه) أى الحكم الشرعى واقعاً (على وجه المصلحة) ووفق الحكمة (فائدة) أيضاً إذ النفوس إلى قبوله أميل (ولنا أن التعدية) أى تعدية العلة إلى الفرع (توقفت على) صحة (العلية) فى نفسها (فلو توقفت هى) أى صحة العلية (عليها) أى التعدية (لزم الدور) وإذا لم تتوقف العلية على التعدية صحت متعدية كانت أو قاصرة قال الخنجى يقال عليه ان أريد بالتعدية وجود الوصف فى صورة أخرى أيضاً فلا نسلم توقفها على العلية وهو

فلعدم وجود العلة فيه لأن الفرض انها قاصرة وإذا انتفت الفائدة فى التعليل بها استحال وروده من الشارع لأن الحكيم لا يفعل العبث وأجاب الإمام بثلاثة أجوبة أحدها وعليه اقتصر المصنف أنا لا نسلم انحصار الفائدة فى إثبات الحكم بل لها فائدة أخرى وهى معرفة كون الحكم على وجه المصلحة ووفق الحكمة لتكون النفس إلى قبوله أميل الثانى أن ماقالوه بعينه وارد فى المنصوصة الثالث ان معرفة اقتصار الحكم على محل النص وانتفائه عن غيره من أعظم الفوائد وهى حاصلة هنا فانا إذا لم نجوز التعليل بالعلة القاصرة ووجدنا فى الأصل وصفا متعديا يناسب ذلك الحكم فانه يجب التعليل به لخلوه عن المعارض وحينئذ يلزم إثبات الحكم فى الفرع بخلاف ما إذا جوزنا التعليل بها ونقل إمام الحرمين فى البرهان عن بعضهم ان فائدة تعليل تحريم التفاضل فى النقدين بكونهما نقدين هو تحريم التفاضل فى الفلوس إذا راجت رواج النقود قال وهذا خطأ لأن النقدية فى الشرع مختصة بالنوعين ولأن النص ان تناولها بقى الأمر على ماهو عليه من عدم حصول الفائدة من التعليل وإن لم يتناولها كانت العلة متعدية وكلامنا فى القاصرة * واعلم أن هذا الدليل المنقول عن الحنفية إنما يستقيم إذا قلنا إن الحكم فى مورد النص لايمكن ثبوته بالعلة وقد نقله عنهم فى المحصول وعللوه بأن الحكم معلوم والعلة مظنونة والمظنون لا يكون طريقاً إلى المعلوم ثم نقل هو والآمدى وابن الحاجب عن أصحابنا أنهم جوزوا ثبوته بها وحينئذ فيندفع الدليل من أصله (قوله لنا) أى استدل أصحابنا على الجواز بأن تعدية العلة إلى الفرع متوقفة على كونها علة فلو توقف كونها علة على تعديتها لزم الدور وأجاب ابن الحاجب بأن هذا الدور غير محال لكونه دور معية وأجاب غيره بأن كل واحد من التعدية والعلية مستلزمة للأخرى كالبنوة مثلا لا متوقفة عليها فلا يلزم الدور لأن الدور إنما هو على تقدير التوقف وأيضاً ان كان المراد من التعدية وجود الوصف فى صورة أخرى فلا نسلم توقفه على العليةوهو واضح وإن كان المراد بها كون الوصف علة فى صورة أخرى فنسلم توقفها على العلية لكن لا نسلم توقف العلة على التعدية بهذا المعنى بل إنما تتوقف على وجود الوصف فى صورة أخرى وحينئذ فلا دور

المراد بكون التعدية شرطاً للعلة وإن أريد كون الوصف علة فى صورة أخرى فلا نزاع فى التوقف لكن التعدية بهذا المعنى غير شرط فى صحة العلية بل باعتبار وجوده فى صورة أخرى قال الفنرى لايراد هذا ولا ذلك بل يكون الوصف الذى هو علة فى الأصل حاصلا فى الفرع ولاخفاء أن التعدية بهذا المعنى مشروطة بالعلية ويلزم الدور من توقف العلية على التعدية بهذا المعنى أقول مدعى الخصم بقوله التعدية شرط العلية أن الوصف إنما يكون علة إذا وجدفى صورة أخرى لايليق بالعاقل أن يدعى أن الوصف الذى هو علة فى الأصل

قال : (قيل لو عُلِّل بالمُركّب فإذا انتفى جزءٌ تنتفي العلّية ثم إذا انتفى جزءٌ آخرَ يلزمُ التخلّف أو تحصيلُ الحاصلِ قلنا العليّة عدميّة فلا يلزمُ ذلكَ) أقول ذهب الأكثرون ومنهم الإمام والآمدى وأتباعهما إلى جواز تعليل الحكم بالوصف المركب كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لأنه مناسب له ودائر معه وهما يفيدان العلية كما تقدم وعلى هذا فقال بعضهم يشترط أن لاتزيد الأجزاء على سبعة قال الإمام ولا أعرف لهذا الحصر حجة احتج المانع بأنه لو صح التعليل به لكان

مطلقا إنما يكون علة إذا جعل فى الفرع ولا دور حينئذ يؤيده ماقيل أن التعدية شرط العلية بمعنى وجود الوصف فى غيره ومشروط بها بمعنى وجود الحكم به فى غيره فالغلط نشأ من اشتراك لفظ التعدية بين ثبوت الوصف فى محل آخر وبين ثبوت الحكم به فى محل آخر والموقوف على العلية هو الثانى والموقوف عليه هو الأول وقال الجاربردى الدور إنما يلزم لو كان التوقف تقدم أما لو كان توقف معية فلا فالصواب أن نقول المجتهد إذا غلب على ظنه أن العلة هى محل الحكم أو خصوصيته فقد حصل الظن بأن الحكم إنما هو لأجلها وهو المعنى بصحة التعليل كما فى صحة المنصوص عليها (قيل) لايعلل بالوصف المركب إذ (لوعلل بالمركب) لكان عدم كل من أجزائه علة تامة لعدم عليته لأن عدم كل منها علة لعدم ذاته فيكون علة لعدم صفاته لأن مايرفع الموصوف يرفع الصفة ومن جملتها العلية فتكون علة تامة لعدم عليته (فإذا انتفى جزء) منه (تنتفي العلية) لامحالة (ثم إذا انتفى جزء آخر) منه (يلزم التخلف) أى تخلف المعلول عن العلة التامة إذا لم تنتف العلية (أو تحصيل الحاصل) إذا انتفت وكلاهما ممنوع فكذا المستلزم لهما (قلنا العلية) صفة (عدمية) لكونها من النسب وهى عدمية للدليل المشهور وتقريره ههنا انها لو كانت وجودية لاحتاجت إلى محل تقوم به لكنها عارضة لذات العلة فتكون لها علة فعليته تلك العلية أيضاً ثبوتية فيحتاج إلى علة أخرى ولزم التسلسل فاذا كانت عدمية كان انتفاؤها وجود بالوجوب كون أحد النقيضين وجوديا وإذا كان انتفاء العلة وجوديا لم يجز أن يكون عدم كل جزء علة له لأن الأمور العدمية لايكون علة للأمر الوجودى (فلا يلزم ذلك) أى ما ذكرتم وهو التخلف أو تحصيل الحاصل قال الفنرى وفيه نظر أقول ولعل وجهه أن كونها من النسب لايقتضى عدميته إذ العدمى ما فى مفهومه قيد العدم كالعمى الذى هو عدم البصر عما من شأنه وليس كل نسبة كذلك فقوله لو كانت وجودية الخ قلنا لانسلم احتياج كل وجودى فرض إلى علة وإنما يلزم لو لم يكن اعتباريا وهو ههنا ممنوع ولوسلم انها عدمية فلا نسلم أن انتفاءها وجودى لجواز كونهما عدميين كالعمى والأعمى ثم الظاهر جواز التعليل

عدم كل واحد من أجزائه علة تامة لعدم عليته لأن عدم كل واحد منها علة لعدم ذاته وإذا ارتفعت الذات ارتفعت الصفات بالضرورة وحينئذ فنقول إذا انتفى جزء من المركب تنتفى العلية لما قلناه ثم إذا انتفى جزء آخر منه فان لم تنتف عليته يلزم تخلف المعلول عن عليته التامة ، وإن انتفت يلزم تحصيل الحاصل ، وكلاهما محال فالتعليل بالمركب محال ، وأجاب المصنف بأن العلية صفة عدمية فانها من النسب والاضافات التى هى أمور يعتبرها العقل ولاوجود لها فى الخارج وإذا كانت العلية عدمية كان انتفاؤها وجودياً فان أحد النقيضين لابد أن يكون وجودياً ، وإذا كان انتفاؤها وجودياً امتنع أن يكون عدم كل جزء علة له لأن الأمور العدمية لاتكون علة للأمر الوجودى هذا غاية مايقرر به جواب المصنف وفيه تكلف وضعف ومخالفة أما التكلف فواضح وأما الضعف فلأن هذه الطريقة تنعكس فيقال العلية من الأمور الوجودية لأن نقيضها عدمى وهو عدم العلية ، وأما المخالفة فقد سبق أنه يجوز تعليل الوجودى بالعدم عند المصنف ولم يجب الإمام به عن هذه الشبهة وإنما أجاب به عن شبهة أخرى . وذلك أنهم قالوا كون الشىء علة لغيره صفة لذلك الشىء فاذا كان الموصوف بالعلية أمراً مركباً فان قامت تلك الصفة بتمامها بكل واحد من أجزاء المركب فيلزم أن يكون كل واحد منها علة مستقلة وإن قام بكل واحد من تلك الأجزاء جزء من تلك الصفة فيلزم انقسام الصفة العقلية ويكون حينئذ للعلية نصف وثلث وهو محال هذا هو السؤال الذى أجاب عنه الإمام بكون العلية عدمية وهو مطابق فترك صاحب الحاصل ذكر هذه الشبهة ، ونقل جوابها إلى الشبهة الأولى وتبعه المصنف والظاهر أنه إنما حصل عن سهو وأجاب ابن الحاجب بجوابين أحدهما لانسلم أن عدم الجزء علة لعدم العلية بل وجود كل جزء شرط للعلية فعدمه يكون عدما لشرط العلية الثانى أن هذه علامات على عدم العلية واجتماع العلامات على الشىء الواحد جائز سواء كانت مترتبة ، أو فى وقت واحد كالنوم واللمس بالنسبة إلى الحدث قال

(وَهُنا مَسائل الأولى يُستَدلُّ بوُجودِ العلَّةِ على الحكْم

بالمركب لأن الدليل الدال على كون المفرد علة كالنص والإجماع والمناسبة والسبر يدل على كون المركب علة بلا فصل فأمكن التعليل بالمركب (وهنا مسائل) متعلقة بمباحث العلة . المسألة (الأولى) فى أن التعليل بعلية العلة هل يجوز كما جاز بوجود العلة أم لا والمختار أنه (يستدل بوجود العلة على) وجود (الحكم) كما يقال وجد فى كذا علة الوجوب فيجب ، وإنما جاز ذلك لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول كذا ذكر الشارحان أقول يقال عليه لانسلم ذلك لجواز التخلف لمانع فلابد من عناية وهو أن الأصل

لا بعلّيّتها لأنّها نسبةٌ تتوقّف عليهِ الثانية التّعْليلُ المانع لا يتوقّفُ على المُقْتضِى لأنّه إذا أثّر معهُ فَبدونهِ أوْلى قيل لا يُسنَد العَدمُ المُستمِرُ قلنا الحادِثُ يُعرِّفُ الأزليّ كالْعالَمِ للصّانعِ

عدم المانع ، و (لا) يستدل على وجود الحكم (بعليتها) أى بعلية العلة مثل أن يقال كون الوصف علة أى عليته لوجوب كذا مثلا ثابت فيجب (لأنها) أى العلية (نسبة) بين العلة والحكم (تتوقف عليه) أى على وجود الحكم لتوقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين فاذا كانت متوقفة عليه لم يجز التعليل له وإلا لزم الدور وفيه نظر لأن توقف النسبة على تحقق المنتسبين إنما هو فى الذهن لافى الخارج كذا ذكر الجاربردى أقول الأولى أن يقال لايلزم من ثبوت علية الشيء لشيء وجود ذات العلة لأنها أمر بشيء يكفى فيه تصور المنتسبين فلايلزم وجود الحكم كما أن علية مماسة النار الاحتراق ثابتة ولايلزم وجود مماسة النار ولاوجود الاحتراق فى الجامع إلا أن تخص الدعوى بأن المراد ثبوت علية الوصف المتحقق فإن قلت معنى قول المصنف ان العلم بالعلية لكونها نسبة تتوقف على العلم بالحكم المراد بوجوده فى الذهن فلواستدل بها عليه توقف العلم به على العلم بها فيلزم الدور قلنا تصور العلية يتوقف على تصور الحكم والاستدلال لايقتضى إلا توقف التصديق بأن الحكم موجود على التصديق بأن علية الوصف ثابتة فلادور . المسألة (الثانية : التعليل) أى تعليل الحكم العدمى (بالمانع) أى بوجود مانع أو انتفاء شرط كما يقال عدم شرط صحة البيع وهو الرؤية إذ وجود المانع وهو الجهل بالمبيع فلا يصح هل يتوقف على وجود المقتضى مثل بيع من أهله فى محله أولا والمختار أنه (لايتوقف على) وجود (المقتضى لأنه) أى المانع يؤثر مع وجود المقتضى (إذا أثر) فى عدم الحكم (معه) أى المقتضى (فبدونه أولى) وذلك لأنهما متعارضان فالمانع إذا كان مع المقتضى يكون أضعف منه إذا كان بدونه لأن الشيء مع المعارض أضعف منه بدونه فإذا أثر فى حال الضعف فتأثره حال عدم الضعف أولى فإن (قيل لايسند العدم المستمر) إلى المانع إذ المانع حادث والعدم المستمر أزلى ويمتنع إسناد الأزلى إلى الحادث فالمسند العدم المتجدد والتجدد فيه يكون عند قيام المقتضى فيتوقف على وجوده وهو المطلوب (قلنا) لانسلم كون كل مانع حادثاً بل جاز كونه قديماً ولو سلم فلا استحالة فى إسناد الأزلى إلى الحادث إذ معنى المسند إليه شرعا هو المعرف لا المؤثر و (الحادث يعرف الأزلى كالعالم) فإنه مع حدوثه يعرف (للصانع) واستدل المخالف بأنه إذا لم يكن هناك مقتض فانتفاء الحكم إنما هو لعدم المقتضى لالوجود المانع أوعدم الشرط الذى يدعيه المستدل فكان

الثالثة لا يُشترطُ الاتفاقُ على وُجودِ العلّة فى الأصلِ بَلْ يكْفى انتهاضُ الدّليلِ عَليه الرابعة الشّئ يَدفعُ الحُكم كالعدّة أوْ يرْفعهُ كالطّلاقِ أوْ يَدفعُ ويرفعُ كالرّضاع الخامسة العلّةُ قدْ يُعلّل بها ضِدّانِ ولكنْ بشرْطيْنِ مُتضاديْن)أقول لما فرغ من شرائط العلة شرع فى ذكر مسائل تتعلق بها ه الاولى الا اشكال فى أنه يصح الاستدلال على الحكم بوجود العلة كما يقال وجد فى صورة القتل بالمثقل علة وجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول ولا يجوز أن يستدل بعلية العلة على وجود الحكم كما يقال علية القتل العمد العدوان لوجوب القصاص ثابتة فى القتل بالمثقل فيجب فيه القصاص وإنما قلنا أنه لا يجوز لأن العلية

مبطلا الجواب لا يلزم من إسناده الى عدم المقتضى ان لا يسند إلى وجود المانع أو عدم الشرط غايته أنها أدلة متعددة وذلك جائز . المسألة (الثالثة : لا يشترط) فى التعليل (الاتفاق) أى اتفاق المعلل والسائل (على وجود العلة فى الأصل بل يكفى انتهاض الدليل عليه) أى قيامه على وجود العلة فى الأصل لأنه إذا دل الدليل على ذلك فقد حصل الغرض وهو إمكان الحاق الفرع به ولا يشترط أيضاً العلم بوجودها فيه قطعاً فى محصول الإمام والحق أن وجود العلة فى الأصل قد يكون معلوماً بالضرورة وقد يكون بالبرهان اليقينى وقد يكون بالامارة الظنية وكذا لا يشترط كون حكم الأصل قطعياً على المختار بل يكتفى بالظن لأنه غاية الاجتهاد فيما يقصد بالعمل وكذا لا يشترط القطع بوجود العلة فى الفرع بل الظن كاف كما مر وكذا عدم مخالفتها لمذهب صحابى لجواز كون مذهبه لعلة مستنبطة من أصل آخر ولعل من شرط القطع فى حكم الأصل ووجود العلة فى الفرع نظراً إلى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل ومن شرط عدم مخالفة الصحابى إلى أن الظاهر أخذه من النص والاحتمال لا يدفع الظهور .
المسألة (الرابعة : الشىء) قد (يدفع الحكم) ولا يرفعه (كالعدة) فانها تدفع النكاح اللاحق ولا ترفع النكاح السابق (أو يرفعه) ولا يدفعه (كالطلاق) فانه يرفع النكاح السابق ولا يدفع النكاح اللاحق (أو يدفع ويرفع) أيضاً (كالرضاع) فانه رافع للنكاح السابق ورافع للنكاح اللاحق ووجه الحصر أن الوصف إما أن يكون علة للدفع فقط أو الرفع فقط أو علة لهما أو لا يكون علة لشىء منهما فالأقسام أربعة والرابع ليس مما نحن فيه إذ البحث فيما يتعلق بالعلة ولذا اقتصر على الأقسام الثلاثة الاول . المسألة (الخامسة : العلة) الواحدة (قد يعلل بها) معلول واحد ويعلل بها معلولان متماثلان ومختلفان يجوز اجتماعهما ومعلولان هما (ضدان) لا يجتمعان (ولكن بشرطين متضادين) على معنى أنه إذا جعل مع العلة شرط

نسبة بين العلة والحكم والنسبة متوقفة على المنتسبين فتكون العلة متوقفة فى وجودها على ثبوت الحكم فلو أثبتنا الحكم بها لزم الدور وهذا الجواب ضعيف بوجهين ذكرهما صاحب التحصيل أحدهما : أن النسبة إنما تتوقف على المنتسبين فى الذهن لا فى الخرج والثانى : أن المراد بالعلة هو المعرف كما سبق وحينئذ فلا يلزم الدور . المسألة الثانية : تعليل عدم الحكم بالمانع هل يتوقف على وجود المقتضى له فيه مذهبان أرجحهما عند الإمام والمصنف وابن الحاجب أنه لا يتوقف لأن المقتضى والمانع بينهما معاندة ومضادة والشىء لا يتقوى بضده بل يضعف به . فإذا جاز التعليل بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضى لجوازه عند قوته وهو حال عدم المقتضى أولى لكن إذا قلنا بهذا فانتفاء الحكم لانتفاء المقتضى أظهر فى العقل من انتفائه لحصول المانع هكذا قاله فى المحصول وعلى هذا فمدعى الأول أرجح من مدعى الثانى فاعله فإنه كثير الوقوع فى المباحث والمذهب الثانى أن التعليل بالمانع يتوقف على وجود المقتضى واختاره الآمدى لأن المعلول إن كان هو العدم المستمر فباطل لأن المانع حادث والعدم المستمر أولى واستناد الأزلى إلى الحادث ممتنع وإن كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لأن العدم المتجدد إنما يتصور بعد قيام المقتضى وأجاب المصنف بأن المعلل هو العدم المستمر ولا استحالة فيه لأن العلل الشرعية معرفات والحادث يجوز أن يكون معرفاً للأزلى كما أن العالم معرف للصانع . واعلم أن هذه المسألة من تفاريع تخصيص العلة فإنه يمتنع الجمع بين المقتضى والمانع عند من يمنع التخصيص ولا يمتنع ذلك عند من يجوزه المسألة الثالثة الوصف الذى جعل علة فى الأصل المقيس عليه لا يشترط الاتفاق على وجوده فيه على الصحيح بل يكفى قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعياً أو ظنياً لحصول المقصود به وقياساً على سائر المقدمات وسيأتى الكلام على وجوده فى الفرع * المسألة الرابعة : الوصف المانع قد يكون دافعاً للحكم فقط أى إذا قارن ابتداء دفعه وإن وجد فى الاثناء لم يقدح ، وقد يكون رافعاً فقط أى بالعكس مما تقدم وقد يكون دافعاً ورافعاً فالأول كالعدة فإنها تمنع ابتداء النكاح لا دوامه فإن المرأة لو اعتدت عن وطء الشبهة لم ينفسخ نكاحها . وأما الثانى :

أحد الحكمين لا يمكن أن يترتب عليها الحكم الآخر لأن ثبوت الحكم الآخر بهذه العلة مشروط بشرط مضاد لا يجتمع مع ذلك الشرط كالتيمم فانه مع العجز عن استعمال الماء شرط لصحة الصلاة التى صلاها بالتيمم ومع القدرة على استعماله شرط لبطلان تلك الصلاة وفيه نظر لأن المجموع من الوصف والشرط علة لأحد المتضادين وهو غير علة للضد الآخر بل هو مع شرط آخر علة له كذا ذكر الجاربردى أقول كلامنا فى كون الوصف الواحد علة للمتضادين بشرطين لا لكونه شرطاً لهما بقيدين فلو فرض أن التيمم علة لصحة الصلاة مع

فكالطلاق فانه يرفع النكاح ولكن لا يدفعه فان الطلاق لايمنع وقوع نكاح جديد وأما الثالث فكالرضاع وهو واضح * المسألة الخامسة : العلة الواحدة قد يعلل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد يعلل بها معلولان متماثلان أى فى ذاتين كالقتل الصادر من زيد وعمر فانه يوجب القصاص على كل واحد منهما ولا يتأتى ذلك فى الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعلل بها معلولان مختلفان بجواز اجتماعهما كالحيض فانه علة لتحريم القراءة ومس المصحف والصوم والصلاة وقد يعلل بها معلولان متضادان لكن بشرطين متضادين كالجسم يكون علة للسكون بشرط البقاء فى الحيز وللحركة بشرط الانتقال عنه وقد اقتصر المصنف على هذا القسم الأخير وإنما اشترطنا فيه حصول الشرطين المتضادين لأنه إن لم يكن للمعلولين المتضادين شرط أصلا أو كان لهما شرط واحد أو شرطان مختلفان فانه يلزم منهما اجتماع الضدين وهو محال واعلم أنه يشترط فى العلة أيضاً شرطان أحدهما أن لا يكون دليلها متناولا ولا لحكم الفرع كما لو قال قائل السفرجل مطعوم فيجرى فيه الربا قياساً على البر ثم يستدل على كون الطعم علة لتحريم الربا فى البر بقوله عليه الصلاة والسلام « لاتبيعوا الطعام بالطعام » وسيأتى مثله فى الحكم أيضاً وهذا الشرط اختاره ابن الحاجب ونقله الآمدى عن بعضهم وتوقف فيه الثانى ما ذكره الآمدى وابن الحاجب أن لا تكون العلة المستنبطة من الحكم المعلل بها مما يرجع على الحكم الذى استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة فى الأربعين بدفع حاجة الفقراء فانها تقتضى جواز إخراج القيمة ويلزم من جواز إخراج القيمة عدم وجوب الشاة وإنما قلنا لا يجوز لأن ارتفاع الأصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة لتوقف عليتها على اعتباره قال (الفصل الثانى فى الأصل والفرع أما الأصلُ فشرطهُ ثبوتُ الحكمِ فيه بدليلٍ غيرِ القياسِ لأنهما إنِ اتّحدا

العجز ولبطلانها مع القدرة لكان مما نحن فيه والجواب عن النظر ان الشرط خارج عن العلة ولذا يقولون بجواز تخلف الحكم عن العلة لانتفاء الشرط * (الفصل الثانى فى الأصل والفرع) أى المباحث المتعلقة بها (أما الأصل فشرطه) أمور سبعة الأول (ثبوت الحكم فيه) لأن إثبات مثل حكم الأصل فى الفرع فرع ثبوته فيه ، والثانى أن يكون حكما شرعياً عند من لا يجوز القياس فى القضايا العقلية واللغوية إذ المطلوب به حينئذ إنما يكون إثبات حكم شرعى للمساواة فى علته ولا يتصور إلا بذلك فلو قال شراب مسكر فيوجب الحد كما يوجب الاسكار أو كما يسمى خمراً كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام والثالث أن يكون بدليل شرعى أما كونه بالدليل فلأن الأحكام الشرعية لا بد لها مما يدل عليها لامتناع تكليف مالا يطاق وأما كونه شرعياً فلأن العقل لا مجال له فى الشرع والرابع أن يكون (بدليل غير القياس لأنهما) أى الشأن على تقدير كون الدليل قياساً (إن اتحدا

فى العلّة فالقياسُ على الأصلِ الأوّل وإنِ اختلفا لم ينعقد الثانى وأنْ لا يتناوله دليلُ الأصلِ الفرع وإلاّ لضاعَ القياسُ وأنْ يكونَ حكمُ الأصلِ معلّلاً بوصفٍ معيّنٍ وغيرَ متأخرٍ عنْ حكمِ الفرعِ إذا لمْ يكنْ لحكمِ الفرعِ دليلٌ سواه) أقول لما فرغ من الكلام على العلة التى هى أحد أركان القياس شرع فى

فى العلة) أى الجامعان إن كانت العلة فى الأصل هى نفس العلة بينه وبين الفرع كما يقال الذرة مكيل مطعوم فيكون ربويا كالأرز فانه ربوى لتلك العلة كالشعير (فالقياس) حينئذ (على الأصل الأول) وكان ذكر الأصل المتوسط بين أصله وفرعه تطويلا بلا طائل (وإن اختلفا) أى الجمعان كما يقال الجذام عيب ينفسخ به البيع فينفسخ به النكاح كالرتق ينفسخ به النكاح لأنه مفوت الاستمتاع كالجب فان الجامع بين الجذام والرتق كون كل منهما عيبا ينفسخ به البيع وبين الرتق والجب كون كل منهما عيباً يفوت الاستمتاع (لم ينعقد) القياس (الثانى) كقياس الجذام على الرتق لأن ما ذكر من الجامع بين الرتق والجب غير وجودى فى الجذام فلا يمكن إثبات الحكم فيه وهو انفساخ النكاح مثال آخر جامع للصورتين أن نقول فى الوضوء عبادة فتشترط فيه النية كالتيمم ثم نقول لأنه عبادة كالصلاة فتتحد العلة أو نقول أو لأنه طهارة كالتيمم ثم نقول انه عبادة كالصلاة فلم يتحد (و) الخامس (أن لا يتناول دليل) حكم (الأصل الفرع وإلا) لو تناوله (لضاع القياس) لأنه حينئذ يكون إثبات الحكم فى الفرع به لا بالقياس مثاله فى الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا على البر فيمنع فى البر فيقول قال عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا يدا بيد سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر وحينئذ لا يكون جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس كذا ذكر المحقق قال الفاضل قد يجاب بأنه لا يجوز أن يكون دلالته عليه أقوى فيكون بالاصالة أولى وبأن معاضدة الأدلة مما يقوى الظن وقد كثر فى كتب الفقه إثبات الحكم الواحد بأنواع من الأدلة (و) السادس (أن يكون حكم الأصل معللا بوصف معين) أى متميز عن آخر تميزاً نوعيا أو نحوه ليتأتى رد الفرع إليه بأنه لو أبهم وقيل وجبت الزكاة فى الحلى قياسا على المضروب بالعلة الموجبة للحكم فيه لم يكن الحاق الفرع فيه السابع كون التعليل بوصف (وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه) أى القياس إذ لو تأخر حينئذ كان حكم الفرع قبل هذا الأصل ثابتاً من غير دليل وهو باطل لافضائه إلى التكليف بما لا يطاق أما لو كان له دليل سواه جاز تأخر الأصل عن حكم الفرع لأنه يكون ثابتاً قبله بذلك الدليل ويكون القياس دليلا آخر عليه وحينئذ لا يلزم الا توارد الأدلة

الكلام على الركنين الباقيين وهما الاصل والفرع فأما الأصل فذكر له خمسة شروط * الاول ثبوت حكمه وهو واضح * الثانى أن يكون ذلك الحكم ثابتا بدليل من الكتاب أو السنة أو اتفاق الامة فان كان متفقاً عليه بينهما فقط ويعبر عنه بالقياس المركب فنى صحة القياس عليه مذهبان حكاهما فى الاحكام واختار ابن الحاجب أنه لا يصح قال ومحله عند اختلافهما فى العلة أو فى وصف الحكم المستدل عليه هل له وجود فى الأصل أم لا فلو سلم الخصم أنها العلة وانها موجودة أو أثبت المستدل أنها موجودة انتهض الدليل على الخصم وإن كان مذهبا لأحدهما فقط فهو على قسمين * أحدهما أن يكون مذهبا للمستدل دون المعترض وذلك بأن يكون المستدل قد أثبت حكمه بالقياس على شىء فان كان كذلك فانه لا يصح القياس عليه عند الجمهور خلافا للحنابلة وأبى عبد الله البصرى وإليه أشار بقوله بدليل غير القياس مثاله قول القائل السفرجل مطعوم فيكون ربويا بالقياس على التفاح ثم يقيس التحريم فى التفاح عند توجه منعه على البر بجامع الطعم أيضاً وكذلك قول القائل الجزام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياساً على الرتق وهو استداد محل الجماع والجامع هو الفسخ بالعيب ثم يقاس الرتق عنـــد توجه منعه على الجب بجامع فوات الاستمتاع وإنما قلنا لا يجوز لان القياسين ان اتحدا فى العلة كما فى المثال الاول فيكون قياس الفرع الثانى إنما هو على الاصل الاول دون الاصل الثانى وحينئذ فيكون ذكر الاصل الثانى لغوا وان اختلفا فى العلة كما فى المثال الثانى لزم أن لا ينعقد القياس الثانى لان علة ثبوت الحكم فى الفرع الاول الذى هو أصل للقياس الثانى هو الوصف الجامع بين الاول وفرعه وهى غير موجودة فى الفرع الثانى وأيضا فالحكم فى الفرع المتنازع فيه أولا وهو فسخ النكاح بالجذام إنما يثبت بما يثبت به حكم أصله فاذا كان حكم أصله وهو الرتق ثابتا بعلة أخرى وهى العلة التى استنبطت من الأصل الآخر فيمتنع تعدية الحكم بغيرها وان جوزنا تعليل الحكم بعلتين مستنبطتين لان ذلك الغير لم يثبت اعتبار الشارع له لكون الحكم الثابت معه ثابتاً بغيره بالاتفاق وإذا كان غير

وهو جائز وقيل يشترط عدم تأخر الأصل مطلقاً إذ يلزم من تقدم الفرع أن لا يثبت بالأصل لامتناع تحصيل الحاصل ولذا قدحوا فى قياس الوضوء على التيمم فى اشتراط النية لثبوت الوضوء قبل التيمم لورود حكم التيمم بعد الهجرة أقول ان أريد بافادة القياس الحكم تعريفه ابتداء من غير سبق معرف له فالحق القول الاخير وان أريد أعم فالحق التفصيل كما ذكره المصنف فان قلت ههنا شرط آخر لم يذكره المصنف وهو أن لا يكون حكم الأصل منسوخا لانه إنما تعدى باعتبار الشارع الوصف الجامع فى الأصل حيث أثبت الحكم به ولما زال الحكم مع ثبوت الوصف علم انه لم يبق معتبرا فى نظر الشارع فلا يتعدى الحكم به إذ لم يبق الاستلزام الذى

معتبر امتنع ترتب الحكم عليه * القسم الثانى : أن يكون مقبولا عند المعترض ممنوعاً عند المستدل بالقياس باطل كما قاله الآمدى وابن الحاجب لأن هـــذا القياس يتضمن اعتراف المستدل بالخطأ فى الأصل لوجود العلة فيه مع عدم الحكم فلا يصح منه بناء الفرع عليه فان جعله إلزاماً للمعترض فقال هذا هو عندك علة الحكم فى الأصل وهو موجود فى محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه وإلا فيلزم إبطال المعنى وانتقاضه لتخلف الحكم عنه من غير مانع ويلزم من إبطال التعليل به امتناع إثبات الحكم به فى الأصل فهو أيضاً فاسد لأن الخصم له أن يقول الحكم فى الأصل ليس عندى ثابتاً بهـــذا الوصف وبتقريره فليس تصويبه فى الأصل لتخطئته فى الفرع بأولى من العكس قاله الآمدى * الشرط الثالث : أن لا يكون الدليل الدال على حكم الأصل متناولا للفرع لأنه لو تناوله لكان إثبات الحكم فى الفرع بذلك الدليل لا بالقياس وحينئذ فيضيع القياس هكذا علله المصنف تبعاً للحاصل وعلله الإمام والآمدى بأنه لو تناوله لم يكن جعل أحدهما أصلا والآخر فرعاً بأولى من العكس * الشرط الرابع : أن يكون حكم الأصل معللا بعلة معينة غير مبهمة لأن الحاق الفرع بالأصل لأجل وجود العلة يستدعى العلم بحصول العلة والعلم بحصول العلة متوقف على تعليل حكم الأصل وعلى تعيين علته * الشرط الخامس : أن يكون حكم الأصل غير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سوى القياس لأنه لو كان كذلك لكان يلزم أن يكون حكم الفرع قبل مشروعية الأصل حاصلا من غـــير دليل وهو تكليف مالا يطاق اللهم إلا أن يذكر ذلك بطريق الإلزام للخصم لا بطريق إنشاء الحكم فإنه يقبل كما قاله الآمدى وابن الحاجب أما إذا كان للفرع دليل آخر غير القياس فانه لا يشترط تقدم حكم الأصل عليه لأن حكم الفرع قبل حكم الأصل يكون ثابتاً بذلك الدليل وبعده يكون ثابتاً به وبالقياس وغاية مايلزم أن تتوارد أدلة على مدلول واحد وهو غير ممتنع ومثاله قياس الشافعى إيجاب النية فى الوضوء على إيجابها فى التيمم فإن التيمم متأخر عن الوضوء إذ مشروعيته بعد الهجرة ومشروعية الوضوء قبلها ومع ذلك فالقياس صحيح فان وجوب النية فى الوضوء دليل آخر وهو قوله عليه الصلاة والسلام إنمـا الأعمال بالنيات نعم إنمـا يتم ذلك مثالنا إذا ورد الحديث قبل مشروعية الوضوء فان كان بعدها فلا لأن المحذور باق وإلى هذا أشار بقوله وغير متأخر وهو منصوب عطفاً على خبر كان وهذا التفصيل قاله الامام والمصنف وأشار إليه الغزالى فى المستصفى ولم يتعرض له الآمدى ولا ابن

كان دليلا للثبوت قلنا أول الشرائط ثبوت الحكم فى الأصل وهذا إنما يكون لو لم ينسخ فان قلت يفهم الثبوت فى الجملة قلنا المراد اشتراط ثبوته حال المقايسة إذ الظاهر من كون الشىء شرطاً لآخر

الحاجب بل أطلقا المنع قال : (وَشرطَ الكَرْخىُّ عَدمَ مُخالفةِ الأصلِ أو أحدَ أمورٍ ثلاثة التَّنْصيصَ على العلّةِ والإجماع على التَّعليلِ مُطْلقاً ومُوافقةِ أصولٍ أخَرَ والحَقُّ أنّه يُطلَبُ التَّرجيحُ بَيْنهُ وبَيْنَ غيْرِه وزَعمَ عُثمانُ البتّىُّ قيامَ ما يدلُّ على جَوازِ القِياسِ عليْه

وجوب تحققه حال مايتحقق الآخر (وشرط الكرخى) فى الأصل شرطاً آخر أى (عدم مخالفة الأصل) أى أن لايكون حكمه مخالفا لحكم الأصول من الكتاب والسنة وغيرهما كشهادة خزيمة وحده إذا جعلت أصلا فى جواز قياس الحكم بعدل واحد عليها وكالعرايا إذا قيس جواز العيب عليه (أو أحد أمور ثلاثة) ان خالف الأصول الأول (التنصيص على العلة) أى علة حكم الأصل لأن تنصيص الشارع على العلة كالتصريح منه بوجوب القياس كما مر(و) الثانى (الإجماع) أى اجماع الأمة (على التعليل) أى تعليل حكم الأصل (مطلقا) سواء اختلفوا فى علة الحكم أو لم يختلفوا أى لا يكون الأصل المخالف لسائر الأصول من المسائل التعبدية التى لا تعلل اتفاقا (و) الثالث (موافقة أصول أخر) أى يكون القياس على هذا الأصل موافقا لسائر القياسات على أصول أخر (والحق) عند المصنف (أنه) إن لم يكن موافقاً لسائر الأصول (يطلب الترجيح بينه وبين غيره) أى بين القياس عليه والقياس على أصول أخر كما يأتى بيانه فى باب الترجيح ويعمل بما يرجح فى نظره وتفصيل ذلك انماورد بخلاف قياس الأصول ان كان دليلامقطوعاً به كان أصلا بنفسه لأن معنى الأصل انما هو هذا على ماذكر العبرى فكان القياس عليه كالقياس على غيره فوجب الذهاب إلى الترجيح وان لم يكن مقطوعاً به فان لم يكن علة حكمه منصوصة كان القياس على الأصول أولى من القياس عليه لأن طريقها معلوم وطريقه مظنون وان كان علة حكمه منصوصة يتساوى القياسان لأن القياس على الأصول مخـ بأن طريق حكمه معلوم دون طريق حكمته وهذا القياس بالعكس أو طريق حكمه مظنون فلكل منهما رجحان على الآخر من وجه ويتساويان كذا ذكر العبرى أقول قد يتوهم أن الكلام فيما خالف جميع ماعداه من الأصول والظاهر ان معنى قوله وموافقة أصول أخر أن الأصل على تقدير مخالفته للأصول ان وافق أصولا أخر غير الأصول التى يخالفها يصح القياس عليه ويعمل به ومعنى قوله والحق الخ أنه على تقدير مخالفة الأصول لا بشرط أحد الأمور الثلاثة بل أبطلت الترجيح بين ذلك الأصل ومايخالفه من الأصول فما ترجح منهما يلحق الفرع به (وزعم عثمان البتى قيام مايدل على جواز القياس عليه) أى لا يقاس على الأصل حتى يقوم الدليل على جواز القياس سوى الدليل

وبِشْرٌ المريسىُّ الإجماعَ عَليْــــه أوِ التَّنْصيصَ علىٰ العلَّةِ وضَعْفهُما ظاهرٌ) أقول لما ذكر المصنف الشروط المعتبرة فى الأصـــل أردفها بشروط اعتبرها فيه بعضهم فنها هل يجوز القياس على مايكون حكمه مخالفا للأصول والقواعد الواردة من جهة الشرع كالعرايا أم لافيه خلاف ذهب جماعة من الشافعية والحنفية إلى جواز القياس عليه مطلقا إذا عقل معناه وجزم الآمدى بأنه كا يجوز مطلقاً وهو مقتضى كلام ابن الحاجب وقال الكرخى لايجوز إلا بأحد أمور ثلاثة الاول تنصيص الشارع على علة حكمه لأن تنصيصه على العلة كالتصريح بالقياس عليه الثانى أن تجمع الأمة على تعليله فلا يكون من الأحكام التعبدية التى لاتعلل بالاتفاق ولا من الأحكام التى اختلفت فى تعليلها كالتطهير بالماء ثم إذا أجمعوا على التعليل فلافرق بين أن يتفقوا على تعيين العلة أم يختلفوا فيها واليه أشار بقوله مطلقا والثالث أن يكون القياس عليه موافقا لأصول أخر والحق عند الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنه يجب على المجتهد أن يطلب الترجيح بين القياس على هذا الأصل الذى خالف باقى الأصول وبين القياس على أصول أخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكورة فى ترجيح الأقيسة فعلى هذا قال الإمام هذا الأصل الذى ورد على خلاف قياس سائر الأصول إن كان دليلا مقطوعا به كان أصلا بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس على غيره فيرجح المجتهد بينهما وإن لم يكن مقطوعا به فان كانت علته منصوصة فيجب الترجيح بينها أيضاً لأن القياس على الأصول بأن طريق حكمه معلوم وإن كان طريق علته غير معلومة وهذا القياس بالعكس فتعادلا وإن لم تكن علته منصوصة فالقياس على باقى الأصول أولى وهذه الصورة الأخيره واردة على المصنف وللشافعى فى هذه المسألة اختلاف تقدم ذكره فى أوائل القياس وزعم عثمان البتى أنه لايقاس على أصل حتى يقوم دليل على جواز القياس عليه بخصوصه وعبر صاحب الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتى اشتراط قيام مايدل على جواز القياس فتبعه المصنف على عبارته ولكنه نسى لفظة اشتراط ولا بد منها قال القرافى والمراد من ورود الدليل إنما هو على الباب من حيث هو لا على المسألة المقاس عليها بخصوصها فان كانت المسألة من مسائل النكاح فلا بد من ورود دليل يدل على جواز القياس فى النكاح وإن كانت من مسائل الطلاق فلابد من دليل يدل على جواز

الموجب لأصل القياس (وبشر المريسى) أحد الأمرين اما (الإجماع عليه) قال العبرى أى انعقاده على كون حكم الأصل معللا فى الجملة (أو التنصيص على العلة) بعينها وقال الجاربردى معنى الإجماع عليه أن يكون الأصل مجمعا عليه أقول الظاهر الاول بقرينة ماسبق من قوله والاجماع على التعليل فى مذهب الكرخى (وضعفهما) أى قول البتى والمريسى (ظاهر) لأن

القياس فيه (قوله وبشر المريسى) أى وزعم بشر المريسى أن شرط الأصل انعقاد الاجماع على كون حكمه معللا وثبوت النص على غير تلك العلة هذا لفظ المحصول وكلام المصنف يخالفه من وجهين أحدهما فى اشتراط الإجماع على الأصل والموقع له فيه إنما هو صاحب الحاصل فانه قال زعم بشر المريسى أن شرط القياس أن يكون حكم الأصل مجمعاً عليه والعلة منصوصة هذا لفظه والثانى فى اشتراطه أحد الأمرين والموقع له فيه هو صاحب التحصيل (قوله وضعفهما ظاهر) يعنى مذهب البتى ومذهب المريسى فان عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفى هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة وذهب قوم إلى أن المحصول بالعدد لايجوز القياس عليه حتى قالوا فى قوله عليه الصلاة والسلام خمس يقتلن فى الحل والحرم أنه لايقاس عليه قال فى المحصول والحق جوازه لما قلناه وقد قدم المصنف فى أوائل القياس مذاهب أخرى تناسب هذين المذهبين فلو جمع الكل فى موضع واحد لكان أولى قال : (وأما الفَرْع فشرْطهُ وُجود العلَّةِ فيه بلاَ تفاوُتٍ وشرْطَ العلْمُ به والدَّليلُ علىَ حكْمه إجْمالاً

عموم قوله تعالى فاعتبروا ينفى هذه الشروط أولا نا متى علمنا ثبوت الحكم فى الأصل بوصف وعلمنا وجود الوصف فى الفرع غلب على الظن ثبوته فيه أيضاً فلا حاجة إلى هذه الشروط (وأما الفرع فشرطه وجود العله) أى الوصف المجعول علة لحكم الأصل (فيه) أى الفرع (بلا تفاوت) بينهما فى الوصف لافى الماهية ولا فى زيادة ونقصان لأن اثبات مثل حكم الأصل فى الفرع إنما يتصور عند تماثل الوصفين فيها وعند التماثل يجب عدم التفاوت كذا ذكر العبرى أقول التماثل لا يستلزم عدم التفاوت فى الزيادة والنقصان ألا ترى أن النبيذ يقاس فى الحرمة على الخمر للشدة المطربة مع ثبوتها فى المحلين على التفاوت والأقرب ان معنى قوله بلا تفاوت ثبوت تلك العلة فى الفرع من غير زيادة منافية للحكم الثابت بالنص ولا نقصان كذلك وإلا لما ثبت الحكم فى الفرع واليه أشار الجاربردى وعند البعض (وشرط العلم به) أى حصول الحكم العلة بوجود الحكم فى الفرع وزعم أن الظن لايكفى كذا ذكر العبرى قال الجاربردى ان شرط البعض القطع بوجود علة الأصل فى الفرع وهذا أظهر لسبق ذكر وجود العلة بغير قرينة دون الحكم وعند أبى هاشم شرط (والدليل على حكمه) أى الفرع (إجمالا) يعنى لابد أن يكون الحكم فى الفرع مدلولا عليه بنص يدل عليه إجمالا لا تفصيلا والقياس يفصله ويعينه كالجد مع الاخوة فان الشرع دل على ارثه فى الجملة فقاسه بعضهم على ابن الابن فى الحجب وبعضهم على الأخ فى المقاسمة مع الاخوة لتساوى مرتبتى الجد والأخ فى إدلائهما

ورُدَّ بأنَّ الظَّنَّ يحْصُل دونهُما) أقول يشترط فى الفرع أن يوجد فيه علة مماثلة لعلة الأصل أما فى عينها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة أوفى جنسها كقياس وجوب القياس فى الأطراف على القصاص فى النفس بجامع الجناية وشرط المصنف أيضاً أن لاتتفاوت العلتان أى لافى الماهية ولا فى الزيادة ولا فى النقصان كما صرح به فى المحصول وهو مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساويا وقد يكون أولى وقد يكون أخفى وإنما شرطنا المماثلة لأن القياس كما تقدم عبارة عن إثبات مثل حكم الأصل فى الفرع وإنما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود فى الفرع للوصف الموجود فى الأصل وإلا لم يحصل بين الحكمين تماثل وإذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المطلوب وشرط بعضهم حصول العلم بوجود العلة فى الفرع وزعم أن ظن وجوده لا يكفى وشرط أبو هاشم أن يكون الحكم فى الفرع قد دل عليه الدليل إجمالا حتى يدل القياس على تفصيله قال ولولا أن الشرع ورد بميراث الجد جملة وإلا لم تستعمل الصحابة القياس فى توريثه مع الأخوة وإلى هذين الشرطين الضعيفين أشار بقوله وشرط كذا وكذا وهو مبنى للمفعول ثم رد المصنف هذين الشرطين بأن ظن وجود الحكم فى الفرع حاصل عند ظن وجود العلة فيه من غير وجود الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب وشرط الآمدى وابن الحاجب أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه وادعى الآمدى أنه لاخلاف فيه قال لأن كلا منهما إذا كان منصوصاً عليه فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس وهذا الشرط نقله الامام عن بعضهم ثم نقل عن الأكثرين أنه لا يشترط قال لأن ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائز قال : (تنبيه يُستعْملُ القِياسُ علىْ وجْهِ التَّلازُم ففِى الثُّبوتِ يُجعَل حُكْم الأصلِ ملْزوماً

إلى الميت بابنه (ورد) كل من الشرطين (بأن الظن) أى ظن ثبوت الحكم فى الفرع بعد حصول الظن بعلية الوصف فى الأصل ووجوده فى الفرع (يحصل دونهما) أى بدون هذا بين الشرطين فلا يشترط شىء منهما ومما يؤيد ذلك أن الصحابة قاسوا قول الرجل لامرأته أنت حرام على على اليمين والطلاق والظهار قال أبو بكر وعمر رضى الله عنهما هو يمين وقال على وزيد رضى الله عنهما هو ثلاث طلقات وقال ابن مسعود رضى الله عنه هو طلقة واحدة وقال ابن عباس رضى الله عنه هو ظهار ولم يوجد فى الفرع نص دال على الحكم لا إجمالا ولا تفصيلا هكذا ذكر الجاربردى أقول الظاهر جعلهم ذلك من قبيل أحد المذكورات الثابت حكمه بالنص لا إثبات أحكامها فيه بالقياس عليها اللهم إلا أن يحمل على أنه كاليمين وكذا فى الطلاق والظهار (تنبيه) قد (يستعمل القياس على وجه التلازم) أى صورته إثباتا ونفيا (ففى الثبوت يجعل حكم الأصل ملزوماً) بحكم الفرع ويجعل

وفى النَّفى نقيضُه لازماً مثلُ لمَّا وَجبتِ الزّكاةُ فى مالِ البالغ للْمشترِك بيْنَه وبيْن مالِ الصَّبى وَجبتْ فى مالهِ ولوْ وَجبتْ فى الحُلىِّ لوَجبتْ فى اللآلىءِ قياساً عَليْه واللاَّزمُ مُنْتف فالمَلْزومُ مثلهُ) أقول اعلم أن أهل الزمان يستعملون القياس الشرعى على وجه التلازم أى على النوع المسمى عند المنطقيين بالقياس الاستثنائى فيثبتون به الحكم تارة وينفونه أخرى وأراد المصنف التنبيه عليه فى آخر القياس فلذلك سماه تنبيها فطريق استعماله أنه ان كان المقصود إثبات الحكم فيجعل حكم الأصل ملزوما لحكم الفرع وتجعل العلة المشتركة بين الأصل والفرع دليلا على الملازمة وحينئذ فيلزم من ثبوت حكم الأصل ثبوت حكم الفرع لأنه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم وإن كان المقصود نفى الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوما ونقيض حكم الأصل لازما وتجعل العلة المشتركة دليل على الملازمة أيضاً وحينئذ فيلزم من نفى اللازم نفى الملزوم مثال الاول أن يعدل عن قول القائل تجب الزكاه على الصبي قياساً على البالغ بجامع ملك النصاب أو دفع حاجة الفقير إلى قولك لما وجبت الزكاة فى مال البالغ للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي وهى ملك النصاب أودفع حاجة الفقير لزم أن تجب فى مال الصبى فقد جعلنا ما كان أصلا ملزوما لما كان فرعا وجعلنا العلة الجامعة دليلا على التلازم ومثال الثانى أن يعدل عن قول القائل لازكاة فى الحلى قياساً على اللآلىء بجامع الزينة إلى قولنا لووجبت الزكاة فى الحلى لوجبت فى اللآلىء واللازم منتف لأنها لاتجب فى اللآلىء فالملزوم مثله ووجه الملازمة اشتراكهما فى الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة فى المثال الأول إنما هو إثبات الملزوم استعمل المصنف فيه لفظ

القياس بيانا للملازمة حتى يلزم من ثبوت حكم الأول ثبوت الثانى (وفى النفى) يجعل (نقيضه) أى نقيض حكم الاصل (لازما) لنقيض حكم الفرع بعد اثبات الملازمة بين الحكمين بالقياس حتى يلزم الحكم بعكس النقيض من انتفاء حكم نفرع انتفاء حكم الأصل مثاله فى الثبوت (مثل) قولنا (لما وجبت الزكاة فى مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبى) وهو تطهير المزكى أودفع حاجة الفقير (وجبت فى ماله) أى الصبي قياساً عليه لكنها واجبة فى مال البالغ وفاقا فيجب فى مال الصبي ولفظ لما فى قول المصنف إنما يدل على وضع المقدم لماروى عن سيبويه ان لما لوقوع الثانى لوقوع الأول كما أن لولا نتفاء الثانى لانتفاء الأول ولذا لم يذكر المقدمة الاستثنائية كما ذكرها هنا فى الصورة الثانية ومثاله فى النفى مثل (ولو وجبت) الزكاة (فى الحلى) المشترك بينه وبين الآلىء (لوجبت فى اللآلىء قياساً عليه واللازم) وهو الوجوب فى اللآلىء (منتف فالملزوم) وهو الوجوب فى الحلى منتف (مثله) فان قلت مقتضى لو على ماذكرت انتفاء الثانى

لما لافادتها ذلك ولما كانت المقدمة المنتجة فى المثال الثانى إنما هو نفى اللازم استعمل المصنف فيه لفظ لو لكونها دالة على امتناع الشىء لامتناع غيره قال (الكتاب الخامس فى دلائل اخْتُلِفَ فيها وفيه بابان الباب الأول فى المقبولة منها وهى ستة الأوّل الأصْل فى المَنافع الإباحةُ لقَوْله تعالىٰ : (خلَقَ لكُمْ ما فى الأرضِ — قُلْ مَن حرَّم زينَةَ اللهِ الَّتى أخْرَجَ لعِبادِه — أحِلَّ لكُمُ الطَّيِّباتُ) وفى المَضارْ التَّحريمُ لقَوْله عليْه السَّلام : « لا ضرَرَ ولاَ ضِرارَ فى الإسْلامِ

لانتفاء الأول وهوغير سديد إذ المطلوب ههنا العكس ولأنه لايلزم نفى اللازم من نفى الملزوم قلنا ماذكر من استعمال أصل القرينة حيث يريدون أن انتفاء الثانى فى الواقع لانتفاء الاول كما فى قولك لوجئتنى أكرمتك وأما استعماله ههنا فعلى قاعدة أهل الاستدلال فانهم يريدون أن العلم بانتفاء الثانى سبب العلم بانتفاء الأول وعليه قوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلاالله لفسدتا . قال الفاضل وقد شبه أحد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط لذلك (الكتاب الخامس فى دلائل اختلف فيها) أى فى أنها هل هى أدلة الشرع أم لا (وفيه بابان) لأن الأدلة المختلف فيها قسمان مقبولة عندنا ومردودة فذكر لكل بابا (الباب الأول فى) الأدلة (المقبولة) منها (وهى ستة) القول بمقتضى الاصل أى الدلالة المستمرة التى لاتتغير إلا بما تغير بها من الامور الضرورية والاستصحاب والاستقراء والأخذ بالاقل والمناسب المرسل وفقد الدليل (الأول) من المقبولات التمسك بالاصل (الاصل فى المنافع الإباحة) والإذن الشرعى (لقوله تعالى خلق لكم مافى الأرض) جميعاً . فان اللام فى لكم لغة تقتضى الاختصاص لجهة الانتفاع فيخص هنا ما فى الأرض بتلك الجهة فيكون الانتفاع به مأذوناً به شرعا وقوله (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده) فان هذا الاستفهام على سبيل الانكار لتحريم الزينة التى لنا الانتفاع بما يقتضيه اللام فينتفى الحرمة فثبت إباحة الانتفاع قال العبرى وفيه نظر إذ لايلزم من انتفاء الحرمة الاباحة لانه أعم أقول المراد بالإباحة هنا الجواز بمعنى الأعم وهوعدم المنع من الفعل وقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) فان اللام فيه كما عرفت تدل على اختصاص الطيبات هنا لجهة الانتفاع فان قلت يجوز أن يراد بالطيبات المحللات وحينئذ لايلزم الاذن فى جميع المنافع قلنا أراد المستطابات طبعاً لا ماذكره وإلا لكان المعنى أحل لكم المحللات فهو كما ترى تكرار والأصل عدمه ثم مناط الاستدلال فى الاباحة إنما هو اللام ولهذا لم يعترض إلا على مدلولها (و) الاصل (فى المضار التحريم) والمنع الشرعى (لقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار فى الإسلام) فالضرر والمضارة ممنوع عنه شرعا وتحقيق ذلك أن

قيل علىٰ الأوّلِ اللامُ تجيءُ لغيرِ النّفعِ كقولِه تعالىٰ : (وإنْ أسأتمْ فلَها) وقولِه (ولله ما في السّمواتِ) قلْنا مَجازٌ لاتّفاقِ أئمّةِ اللّغةِ علىٰ أنها للمِلكِ ومَعناهُ الاختِصاصُ النّافعُ بدليلِ قولِهم الجُلُّ للفرَسِ قيل المرادُ الاستدلال قلنا هوَ حاصلٌ من نفسه فيُحمَل علىٰ غيرِه) أقول لما فرغ من الكتب الاربعة المعقودة للأدلة الأربعة المتفق عليها شرع في كتاب آخر لبيان الادلة المختلف فيها وجعله مشتملا على بابين الاول في المقبول منها والثاني في المردود فأما المقبول فستة الأول الاصل في الأشياء النافعة هي الاباحة وفي الأشياء الضارة أي مؤلمات القلوب هو الحرمة وهذا إنما هو بعد ورود الشرع بمقتضى الأدلة الشرعية وأما قبل وروده فالمختار الوقف كما تقدم ثم استدل المصنف على إباحة المنافع بثلاث آيات الآية الاولى قوله تعالى : خلق لكم ما في الأرض جميعاً . ووجه الدلالة أن البارى تعالى

النفي هنا بمعنى النهي بقرينة ان أصل الضرر واقع فالمعنى لايضروا فيحرم اضرار النفس والضر ومباشرة المضار كتناول السم وقطع العضو اضرارا فيكون حراما (قيل على) الاصل (الاول) لانسلم أن (اللازم) للاختصاص النافع في الجميع بل اللام قد (تجىء لغير النفع) أيضاً (كقوله تعالى وإن أسأتم فلها وقوله ولله مافي السموات) وما في الأرض . فان اللام في الأولى للصيرورة وفي الثانية للاختصاص الخالي عن الانتفاع لتنزهه تعالى عن ذلك (قلنا) اللام في الآيتين (مجاز) باستعمال المقيد في المطلق وهو ههنا الاختصاص في الجملة (لاتفاق أئمة اللغة على أنها للملك ومعناه) أي الملك (الاختصاص النافع بدليل قولهم الجل للفرس) فانه لو أريد الملك الشرعي لما صح ذلك وإذا كان كذلك فاستعمالها في غير النفع مجازاً قال العبرى وفيه نظر لما فاته ما ذكر قبل في باب القياس من تصريح الأئمة بأنها حقيقة في التعليل أقول لا منافاة لجواز كونها مشتركة بينهما خصوصاً إذا صرح الأئمة بذلك والظاهر أنها للاختصاص مطلقاً كما صرح به النحاة والانتفاع والتعليل وغيرهما بخصوص المادة إلاأن فهم الاختصاص الانتفاعي من اللامات الثلاث أمر جلي يجده كل أحد من نفسه فانكاره مكابرة (قيل) عليه سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكن لا نسلم إباحة جميع الانتفاعات بل (المراد) بالانتفاع المخصوص هنا (الاستدلال) لما في الأرض على وجود الصانع فان هذا نفع عظيم (قلنا هو) أي هذا النفع وهو الاستدلال (حاصل) لكل مكلف (من نفسه) على الصانع فلو حمل الانتفاع في الآية على الاستدلال لزم تحصيل الحاصل (فيحمل على غيره) من الانتفاعات وفيه نظر فان الاستدلال من نفسه يتأيد بالاستدلال من سائر المخلوقات فلا يكون تحصيل الحاصل كذا ذكر العبرى أقول المعنى أن هذا النوع من النفع

أخبر بأن جميع المخلوقات الأرضية للعباد لأن موضوعه للعموم لاسيما وقد أكدت بقوله جميعاً واللام فى لكم تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين ألا ترى أنك إذا قلت الثوب لزيد فان معناه أنه مختص بنفعه وحينئذ فيلزم من ذلك أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذونا فيه شرعاً وهو المدعى الثانية قوله تعالى قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق وجه الدلالة أن هذا الاستفهام ليس على حقيقته بل هو للانكار وحينئذ فيكون البارى تعالى قد أنكر تحريم الزينة التى يختص بنا الانتفاع بها لمقتضى اللام كما تقدم وإنكار التحريم يقتضى انتفاء التحريم وإلا لم يجز الانكار وإذا انتفت الحرمة تعينت الاباحة وفيه نظر فقد تقدم فى أوائل الكتاب أن انتفاء الحرمة لايوجب الاباحه الآية الثالثة قوله تعالى: أحل لكم الطيبات. وجه الدلالة أن اللام فى لكم تدل على أن الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع كما تقدم وليس المراد بالطيبات هو المباحات وإلا يلزم التكرار بل المراد بها ما تستطيبه النفس لأن الأصل عدم معنى ثالث وأما المضار فاستدل المصنف على تحريمها بقوله عليه الصلاة والسلام لاضرر ولاضرار فى الإسلام وجه الدلالة أن الحديث يدل على نفى الضرر مطلقاً لأن النكرة المنفية تعم وهذا النفى ليس وارداً على الامكان ولا الوقوع قطعاً بل على الجواز وإذا انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى (قوله قيل على الأول) أى اعترض الخصم على بيان الأصل وهو إباحة المنافع بوجهين أحدهما لا نسلم أن اللام فى اللغة للاختصاص النافع فانها قد تجىء لغير النفع كقوله تعالى: وإن أسأتم فلها. وقوله تعالى: ولله ما فى السموات وما فى الأرض. أما فى الآية الأولى فلأنها لاختصاص الضرر لا لاختصاص النفع وأما فى الآية الثانية فلتنزيهه تعالى عن الانتفاع به وأجاب المصنف بأن استعمال اللام فى غير النفع مجاز لاتفاق أئمة اللغة على أن اللام موضوعة للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقته المعروفة وإلا لم يصح قولهم الجل للفرس فيلزم منه أن تكون اللام حقيقة فى الاختصاص النافع وحينئذ فيكون استعمالها فى غيره مجازاً لأنه خير من الاشتراك ولقائل أن يقول هذا ينافى ما ذكره فى القياس من كون اللام حقيقة فى التعليل وأيضاً فان أهل اللغة لم يخصوها بالملك ولا بالاختصاص النافع بل قالوا انها للملك وما يشبه الملك وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا وأما قولهم الجل للفرس فهو إنما يدل على صحة استعمالها فيه لا على نفى استعمالها فى الاختصاص الذى لاينفع فانه يحتمل أن تكون موضوعة لمطلق الاختصاص ودعواه أولى لما فيه من عدم الاشتراك والمجاز الاعتراض الثانى سلمنا أن اللام للاختصاص النافع لكن ذلك الاختصاص الذى أفادته ليس بعام بل هو مطلق والمطلق يصدق بصورة وتلك الصورة حاصلة هنا فان الاستدلال بالمخلوقات على وجود الصانع نفع عظيم وأجاب المصنف بأن الاستدلال على الصانع حاصل لكل عاقل من نفسه فانه يصح

. . . .

أن يستدل من نفسه على خالقه فينبغى حمل الانتفاع الوارد فى الآيات على غير الاستدلال تكثيراً للفائدة وفراراً من تحصيل الحاصل قال : (الثانى الاسْتِصْحاب حجّةٌ خلافاً للْحنفيّةِ والمتكلّمين لنا أنَّ ماثَبتَ ولمْ يظْهرْ زوالهُ ظَنٌّ بقاؤُه ولوْلا ذلك لمَا تقرّرت المعْجزةُ لتَوقُّفها علىٰ اسْتمْرار

حاصل من نفسه فلو حمل الآية على هذا لم تعد أمراً جديدا بل كان مجرد تقرير للحاصل فتحمل على انتفاعات أخر لأن الافادة خير من الاعادة (الثانى) من الأدلة (الاستصحاب) والاستصحاب فى الأصل على نوعين استصحاب الواقع كما يقال كائن فيبقى حمله على التقادير الجائزة كما يقول الحنفية لاتجب الكفارة على من أفطر بالوقاع بعد ما انفرد عند القاضى بشهادة رؤية الهلال ورد شهادته وإلا لوجب عليه بالأكل والشرب بالدليل الدال عليه فيجاب بأنه لا يجب عليه باستصحاب الواقع وذلك لأن العدم واقع فى الواقع وماهوكذلك واقع على التقادير الجائزة لأنه إذا لم يكن واقعاً على تقدير أياً كان لم يكن ذلك التقدير جائز الوقوع لكنه جائز فيكون باقيا عليه وهذا مما يذكر فى الخلافيات وهو غير مراد هنا كذا ذكر الجاربرى أقول يدفع بأنا لا نسلم أنه إذا لم يقع على تقدير لزم امتناع التقدير كيف وعدم بعض الحوادث واقع مع أنه على بعض التقادير الجائزة كوجوده مثلا لا يكونه واقعا لامتناع اجتماعهما بل ذلك فى التقادير الجائزة الغير المنافية والثانى استصحاب الحال وهو المراد هىنا مثل أن يقال الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء لايقال يجوز أن يكون مشكوكه لعدم استلزام رجحان العدم رجحان نقيضه لانا نقول يستلزمه بضميمة تيقن أنه قد كان وهذا الاستصحاب (حجة) عند الشافعى والمزنى والصيرفى وحجة الإسلام أى يصح الاستدلال به (خلافاً للحنفية والمتكلمين) فان عندهم لا يثبت به حكم شرعى وان تمسكوا به فى النفى الأصلى وهذا مايقولونه حجة فى الدفع لا فى الإثبات حتى أن حياة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لإثبات الملك له فى مال مورثه والشافعية تمسكوا به فى النفى الأصلى مثل أن يقال فيما اختلف فى كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والأصل بقاؤه وفى الحكم الشرعى مثل قولهم فى الخارج من غير السبيلين أنه كان قبل الخروج متطهراً والأصل بقاؤه حتى يثبته معارض والأصل عدمه (لنا) على حجيته (أن ماثبت) فى الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه (ولم يظهر زواله) قطعاً ولاظناً (ظن بقاؤه) كما كان (ولولا ذلك) أى لولا حصول هذا الظن (لما تقررت المعجزة) التى هى أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة (لتوقفها) أى ثبوت المعجزة (على استمرار

العادةِ ولمْ تثبُتِ الأحكام الثَّابتةُ فى عهْدِهِ عليْه الصَّلاةُ والسَّلامُ لجَوازِ النَّسخ ولكانَ الشَّكُّ فى الطَّلاقِ كالشَّكِّ فى النِّكاح ولأنَّ الباقىَ يَستغْنى عنْ سبَبٍ أوْ شرْطٍ جديدٍ بلْ يكْفيه دَوامُهما دونَ الحادث ونقل عدمه

العادة) ولو جاز التغيير فيها لم تكن المعجزة خارقة لها لجواز تغيرها فلم تكن معجزة (و) أيضاً لولا ذلك (لم تثبت الأحكام الثابتة فى عهده عليه الصلاة والسلام) لأنها لو لم يظن استمرارها لم يمكن الحكم بثبوتها الآن (لجواز النسخ ولكان الشك فى الطلاق كالشك فى النكاح) إذ لولا الظن باستمرار النكاح بعد ثبوته لحرم الوطؤ بالشك فى الطلاق حرمته بالشك فى النكاح أو لحل فيهما ولما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعى زمانا من حراثة أو تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد ولا القراض ولا الديون واللوازم كلها باطلة وفاقا فالملزوم مثله والحق أن بقاء الظن بثبوت الثابت أمر ضرورى وما ذكر فى معرض الاستدلال مجرد تنبه فلا يتوجه عليه ما ذكره الآمدى من المنوع والمعارضات (ولأن الباقى يستغنى عن سبب أو شرط جديد) لأن الحادث لا يوجد إلا بعد تحقق سببه وشرطه أى العلة التامة المشتملة على العلة الفاعلية وغيرها مما يتوقف عليه كالشرط وغيره فلا يحتاج إلى سبب وشرط جديدين فى البقاء والا لم تكن العلة التامة (بل يكفيه) أى بقاء الباقى (دوامهما) أى السبب والشرط المتقدمين على وجوده لا الجديدين على ما يقتضيه ظاهر العبادة (دون الحادث) فان حدوثه لا يستغنى عنهما بديهة وحينئذ يكون ظن بقاء الباقى راجحا على ظن حدوث الحادث وهو البقاء ههنا لأنه حينئذ يتوقف الحادث على مقدمات أكثر لا يحتاج لها الباقى فالحادث مرجوح لما عرف أن المتوقف على مقدمات أقل أرجح أقول يقال عليه لا نسلم أن بقاء كل حادث يكفى فيه دوام علته التامة لجواز توقف البقاء على زائد على علة الحدوث كشدة القيام للآجر فى البناء مثلا ولا يلزم عدم تمام التام بل ذلك لو كان علة البقاء علة الحدوث بعينها فى كل صورة وهو ممنوع ولا نسلم أن مقدمات الحادث أكثر مما الباقى هنا على احتياج كل منهما إلى السبب والشرط ويدفع الآخران الشرط والسبب قد تحقق فى الأولى فالغالب البقاء إذ الأصل عدم المانع ولم يتيقن بتحققهما حدوث الفناء والأصل عدمهما فالغالب عدم حدوث الفناء ويقرب من ذلك ماقال الجاربردى من أن الباقى حصل له المقتضى فعدمه لا يكون إلا لمانع وما يحدث لم يتيقن بوجود ما يقتضيه فعدمه يكون بطريقين عدم المقتضى وتحقق المانع فالأول أرجح وجودا أ (و) لأن الباقى (نقل عدمه)

لصدق عدم الحادث على مالا نهاية له فيكون راجحاً) أقول الدليل الثانى من الأدلة المقبولة استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت أمر فى الزمان الثانى بناء على ثبوته فى الزمان الأول والسين فيه للطلب على القاعدة ومعناه أن المناظر يطلب الآن صحة ما مضى كاستدلال الشافعية عن أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بأن ذلك الشخص كان على الوضوء قبل خروجه إجماعا فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الإمام والآمدى وأتباعهما خلافا لجمهور الحنفية والمتكلمين (قوله لنا) أى الدليل على أنه حجة وجهان أحدهما أن ماثبت فى الزمان الأول من وجود أمر أو عدمه ولم يظهر زواله لا قطعاً ولا ظنا فانه يلزم بالضرورة أن يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب قال المصنف ولولا ذلك أى ولولا أن ماثبت فى الزمان الأول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء فى الزمان الثانى لكان يلزم منه ثلاثة أمور باطلة بالاتفاق أحدها أن لا تتقرر معجزة أصلا لأن المعجزة أمر خارق للعادة متوقف على استمرار العادة فانه لو لم يتوقف على استمرارها لجاز تغيرها فلا تكون المعجزة خارقة للعادة واستمرار العادة متوقف على أن الأصل بقاء ما كان على ما كان فانه لا معنى للعادة إلا أن تكرر وقوع الشىء على وجه مخصوص يقتضى اعتقاد انه لو وقع لم يقع إلا على ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوى اعتقاد وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة الثانى أن لا تثبت الأحكام الثابتة فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم بالنسبة الينا لجواز النسخ فانه إذا لم يحصل الظن من الاستصحاب يكون بقاؤها مساويا لجواز نسخها وحينئذ فلا يمكن الجزم بثبوتها والا يلزم الترجيح من غير مرجح الثالث : أن يكون الشك فى الطلاق كالشك فى النكاح لتساويهما فى عدم حصول الظن بما مضى

يعنى أن عدم الباقى أقل من عدم الحادث (لصدق عدم الحادث على مالا نهاية له) لأنه يصدق على مالا يتناهى أنه لم يحدث وعدم الباقى لا يصدق على ذلك لأن صدقه مفتقر إلى وجود غير المتناهى فى الخارج وهو مستحيل وإذا كان عدم الباقى أقل وعدم الحادث أكثر كان وجود الباقى أكثر ووجود الحادث أقل (فيكون) الباقى (راجحاً) على الحادث لأن الفرد المتردد بين الأقل والأكثر يظن التحاقه بالأكثر فان قلت مثل الحل والحرمة والطهارة ونحوها أحكام شرعية لا تثبت إلا بأدلة شرعية ينصبها الشارع وهى منحصرة فى النص والاجماع والقياس إجماعا والاستصحاب ليس منها فلا يستدل به فى الشرعيات قلنا ذلك إنما هو فى إثبات الحكم ابتداء وأما فى الحكم ببقائه فممنوع بل يكفى فيه الاستصحاب ولو سلم فلا نسلم انحصار الأدلة فيما ذكرتم بل عندنا رابع وهو الاستصحاب فان ذلك عين النزاع فان قلت القياس جائز وهو يستلزم انتفاء ظن

وحينئذ فيلزم أن يباح الوطء فيها أو يحرم فيها وهو باطل اتفاقا بل يباح الشاك فى الطلاق دون الشاك فى النكاح الدليل الثانى : أن بقاء الباقى راجح على عدمه وإذا كان راجحا وجب العمل به اتفاقا وهو المدعى ووجه رجحانه من وجهين أحدهما أن الباقى يستغنى عن السبب والشرط الجديدين لأن الاحتياج اليهما إنما هو لأجل الوجود والوجود قد حصل لهذا الباقى فلا يحتاج حينئذ اليهما والا يلزم تحصيل الحاصل بل يكفيه دوامها بخلاف الأمر الذى يحدث فانه لابد له من سبب وشرط جديدين فيكون عدم الباقى كذلك لأنه من الأمور الحادثة ومالا يفتقر أرجح من المفتقر فيكون البقاء أرجح من العدم وهو المدعى وإنما قيد السبب والشرط بكونهما جديدين لأن الباقى يحتاج فى استمرار وجوده إلى دوام سببه وشرطه الثانى أن عدم الباقى يقل بالنسبة إلى عدم الحادث لأن عدم الحادث يصدق على مالانهاية له وأما عدم الباقى فمتناه لأن عدم الباقى مشروط بوجود الباقى والباقى متناه وإذا كان عدم الباقى أقل من عدم الحادث كان وجوده أكثر من وجوده فيكون أرجح ﴿فرع﴾ مذكور فى المحصول هنا لتعلقه بالاستصحاب وهو أن نافى الحكم هل عليه دليل أم لا فقال بعضهم هو مطالب به واختاره ابن الحاجب وقيل لا وقيل ان كان فى العقليات فهو مطالب وإن كان فى الشرعيات فلا وفصل الامام فقال إن أرادوا بقولهم لا دليل عليه هو أن العلم بذلك العدم الاصلى يوجب ظن دوامه فى المستقبل فهذا حق وإن أرادوا به غيره فهو باطل لأن العلم بالنفى أو الظن لايحصل إلا بمؤثر وللآمدى تفصيل يطول ذكره قال (الثالث الاستقراء مثاله

عن بقاء الأصل إذ القياس رافع لحكم الأصل وفاقا بدليل أنه يثبت به أحكام لولاه لبقيت على نفيها فلا يظن بقاء الأصل إلا عند انتفاء قياس يدفعه ولا يمكن الحكم بذلك الانتفاء لعدم تناهى الأصول التى يمكن القياس عليها فمن أين للعقل الاحاطة بنفيها قلنا الظن بانتفاء مثل هذا القياس كاف ولا حاجة إلى القطع والظن حاصل على تقدير عدم الوجدان بعد البحث والتفتيش ومجرد احتمال قياس رافع لاينافى ظن انتفائه وإنما المنافى له احتمال مساو أو راجح (الثالث) من المقبولات عند الشافعية الاستقراء رأى المظنون منه واحترز به عن المقطوع فانه دليل يقينى اتفاقا فطلق (الاستقراء) عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات فالقطعى منه مايكون بتصفح جميع الجزئيات ويسمى قياساً مقسما مثل كل حركة إما من المركز أو إلى المركز أو على المركز وكل منها يقطع المسافة فكل حركة كذلك والمظنون ما يكون ببعض الجزئيات وهو المقصود هنا مثل كل حيوان يحرق ويتفرق أجزاؤه بالمكث فى النار لأنه اما انسان أو فرس أو حمار والكل كذلك وهو لا يقبل القطع لجواز وجود حيوان حكمه خلاف ما ذكر كالسمندر و (مثاله)

الوِتْر يؤدَّى على الرَّاحلة فلا يكونُ واجباً لاستقراءِ الواجباتِ وهو يُفيدُ الظَّنَّ والعملُ بهِ لازمٌ لقولهِ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ نحنُ نحكمُ بالظَّاهر)

أقول قد تقدم الكلام على لفظ الاستقراء فى الكلام على التكليف بالمحال وهو ينقسم إلى تام وناقص فالتام إثبات حكم كلى فى ماهية لأجل ثبوته فى جميع جزئياتها والناقص وهو مقصود المصنف ، وهو إثبات حكم كلى فى ماهية لثبوته فى بعض أفرادها هذا لايفيد القطع لجواز أن يكون حكم مالم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرىء منها قال فى المحصول وكذا لايفيد أيضاً الظن على الأظهر وخالفه صاحب الحاصل فجزم بأنه يفيده وتبعه عليه المصنف وعلى هذا فيختلف الظن باختلاف كثرة الجزئيات المستقرأة وقلتها ويجب العمل به لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر ومثال ذلك استدلال بعض الشافعية على عدم وجوب الوتر بأن الوتر يؤدى على الراحلة وكل مايؤدى على الراحلة لا يكون واجباً أما المقدمة الأولى فبالإجماع وأما الثانية فباستقراء وظائف اليوم والليلة أداء وقضاء. فان قيل الوتر كان واجباً على النبى صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فانه كان يصليه على الراحلة فالجواب ماقاله القرافى وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم فعل ذلك فى السفر والوتر لم يكن واجباً عليه إلا فى الحضر قال : (الرابع أخذَ الشَّافعيُّ رضى اللهُ عنهُ بأقلِّ ما قيلَ إذا لمْ يجدْ دليلاً كما قيلَ دِيَةُ الكِتابيِّ الثُّلثُ وقيل النِّصفُ وقيلَ الكلُّ

فى المسائل مايقال (الوتر يؤدى على الراحلة فلا يكون واجباً لاستقراء الواجبات) لأنا استقريناها قضاء وأداء فلم نجد واجباً يؤدى على الراحلة ويلزم أن يكون الوتر واجباً ويرجع إلى تركيب الشكل الثانى هكذا الوتر يؤدى على الراحلة ولاشىء من الواجب كذلك فالوتر ليس بواجب والصغرى ظاهرة ودليل الكبرى الاستقراء وفيه نظر لأن الصور المستقرأة مما لا يؤدى على الراحلة إنما هى الفروض كالمكتوبات وقضائها لا الواجبات وبينهما فرق كما مر (وهو) أى الاستقراء على هذا الوجه (يفيد الظن) لأن اشتراك كثير من الجزئيات فى أمر يغلب ظن اشتراك الباقى فيه (والعمل به) أى الظن (لازم لقوله عليه الصلاة والسلام نحن نحكم بالظاهر) وهو وإن كان على صيغة الخبر لكن المراد الأمر (الرابع) أى من المقبولة عندهم الأخذ بالأقل (أخذ الشافعى رضى الله عنه بأقل ما قيل إذا لم يجد دليلا) أى ما يدل على الزائد أو الأقل بعينه (كما قيل دية الكتابى الثلث) أى ثلث دية المسلم (و) قد (قيل) ديته (النصف و) قد (قيل الكل) أى تمام دية المسلم فأخذ الشافعى رحمه الله بأقل ما قيل

بناء علىٰ الإجماع والبرَاءةِ الأصْليَّة قيـــل يجبُ الأكثرُ ليَتيقَّن الخلاصُ قلنـا حيْثُ يُتيقَّنُ الشّغـلُ والزّائد لمْ يُتيقَّن) أقول الدليل الرابع من الأدلة المقبولة الأخذ بأقل ماقيل وقد اعتمد عليه الشافعى رضى الله عنه فى إثبات الحكم إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر ولم يجد دليلا غيره كما فى دية الكتابى فان العلماء اختلفوا فيها على ثلاثة أقوال فقال بعضهم إنها ثلث دية المسلم وقالت المالكية نصف ديته ، وقالت الحنفية مثل ديته فاختار الشافعى المذهب الاول وهو أنها الثلث بناء على المجموع من الإجماع والبراءة الأصلية أما الإجماع فإن كل واحد من المخالفين يوجبه فان إيجاب الأكثر يستلزم إيجاب الأقل حتى لو فرضنا أن بعضهم قال لايجب فيه شىء أصلا لم يكن إيجاب الثلث مجمعاً عليه لكونه قول بعض الأمة وأما البراءة الأصلية فإنها تقتضى عدم وجوب الزيادة إذ هى دالة على عدم الوجوب مطلقاً لكن ترك العمل بها فى الثلث للإجماع فبقى ما عداه على الأصل فتلخص أن الحكم بالاقتصار على الأقل مبنى على مجموع هذين الشيئين كما قرره الإمام والآمدى لا على الإجماع وحده كما ظنه ابن الحاجب بل الإجماع وحده إنما هو دليل على إيجاب الثلث خاصة فقول المصنف بناء الإجماع والبراءة تعليل لقوله أخذ الشافعى وقوله إذا لم يجد دليلا سواه أى فإن وجده الشافعى لم يتمسك بالأقل لأن ذلك الدليل إن دل على إيجاب الأكثر

هنا على أصلين (بناء على الإجماع والبراءة الأصلية) أما الإجمـــاع فلأنه لما انحصرت الأقوال فى الثلاثة لم يوجد ما يدل على الزائد أو الأقل بعينه كان وجوب الأقل على أى تقدير مجمعاً عليه لأنه إن وجب الثلث فذاك وإن وجب الزائد فكذلك لامتناع وجود الكل بدون الجزء فإيجاب الثلث قول كل الأمة وأما إذا لم ينحصر بل كان هناك قول رابع وهو أن لايجب شىء لم يجب الأخذ بالأقل لأنه حينئذ قول بعض الأمة وهو غير حجة وكذا إذا دل السمع على وجوب الأقل كان الحكم لأجله لا للرجوع إلى الأخذ بأقل وكذا إذا دل على وجوب الزائد لم يرجع إليه ولهذا لم يأخذ الشافعى بالأقل فى عدد الغســـل من ولوغ الكلب حيث قال بعضهم بالسبعة وبعضهم بالثلاثة لأنه وجد فى الأكثر نصاً وأما البراءة الأصلية فلدلالتها على عدم وجوب الزائد أو الأصل العدم فإن (قيل : يجب الأكثر ليتيقن الخلاص) لاحتمال كون الزائد هو الثابت فى الذمة فلا يتيقن براءة الذمة إلا بالأخذ الأكثر (قلنـا) لا نسلم بل الأكثر إنما يجب بما ذكرتم (حيث يتيقن الشغل) أى شغل الذمة (والزائد) فيما نحن فيه (لم يتيقن) شغل الذمة به لانتفائه الإجماع والدليل الدال عليه وتحقيق ذلك أن الوجوب للاحتياط إنما يكون فى شىء ثبت وجوبه كالصلاة المنسية أو كان الأصل فيه الوجوب كاليوم الثلاثين من رمضان إذا غم الهلال فإنه يجب صومه

فواضح ولذلك لم يأخذ الشافعى بالثلاثة فى انعقاد الجمعة وفى الغسل من ولوغ الكلب لقيام الدليل على الأكثر وإن دل على الأقل كان الحكم بإيجابه لأجل هذا الدليل لا لأجل الرجوع إلى أقل ماقيل هكذا قاله فى المحصول فلذلك أطلق المصنف هذا الشرط وفى القسم الثانى منه نظر لأنه يقتضى امتناع اجتماع الدليلين وليس كذلك (قوله قيل يجب الأكثر) أى اعترض بعضهم على الشافعى فى أخــــذه بالأقل فقال ينبغى إيجابه الأكثر لتيقن المكلف الخلاص عما وجب عليه وأجاب المصنف بأنه إنما يجب ذلك حيث تيقنا شغل الذمة به والزائد على الأقل لم يتيقن فيه ذلك لأنه لم يثبت عليه دليل قال : (الخامس المُناسب المُرْسلُ إنْ كانتِ المصْلَحة ضروريّةً قطْعيةً كلية كتَترُّسِ الكفّار الصّائلينَ بأسارَى المُسلمينَ اعْتبرَ وإلاّ فلا وأمّامالك

لأن الأصل صوم ثلاثين أما ما يحتمل الوجوب وعدمه فلا يجب الاحتياط بل لا يبعد أن لا يجوز لاحتمال التحريم مع اعتقاده بالأصل الذى هو أحد الأمرين المذكورين وهنا كذلك لأن الزائد لم يثبت وجوبه ولا الأصل وجوبه (الخامس) من المقبولات (المناسب المرسل) وهو كما مر مالم يشهد له أصل اعتبار أو الغاء والتحقيق أن المختلف فيه هو ما لا يكون نوعه معتبرا فى نوع الحكم لا بنص ولا باجماع ولا ترتب الحكم على وفقه ولاظهر الغاؤه وعلم اعتبار نوعه فى جنس الحكم على مايفهم من كلام المحقق وقيل علم اعتبار جنسه البعيد فى جنس الحكم كما فى تحريم قليل النبيذ قياسا على قليل الخمر بأنه يدعو إلى كثير هنا فالمناسب هنا كون قليل من المسكر الذى كثيره حرام داعيا اليه وجنسه كون قليل من الشيء الذى كثيره حرام داعيا اليه أعم من أن يكون مسكرا أو غيره وجنسه البعيد كون الشيء داعياً إلى الحرام وهذا المناسب تعيين الشارع لكن يغنى عنه ما أسلفناه فى بحث المناسبة والمختار أنه (إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين اعتبر) فانه إذا تترس الكفار الصائلون بأسرى المسلمين وقطع بأنهم إن لم يرموهم استأصلوا المسلمين المتترسين بهم وغيرهم وإن رموهم يسلم كافة المسلمين وإن كان يلزم منه قتل مسلم بلا ذنب فههنا يعتبر المناسب على معنى أنه وإن لم يعهد جواز قتل مسلم بلا ذنب شرعا ولم يعلم أيضاً دليل على عدم جوازه عند اشتماله على مصلحة الكافة لكن يجوز أن يقال اجتهادا أن هذا الأسير مقتول بكل حال فحمل قتله حفظا للكافة أنسب بنظر الشارع (وإلا) أى وإن لم يتحقق القيود الثلاثة (فلا) أى فلا يعتبر المناسب كما إذا لم يكن ضروريا بل احتياطياً مثل أن يتترس الكفار فى قلعة بمسلم فانه لا يحل رمى الترس إذ لا ضرورة فان حفظ الدين غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة أو كان ظنيا كما إذا لم يقطع بتسلط الكفار لو لم يرى الترس أو كان جزئياً لا كلياً كرمى بعض المسلمين من السفينة فى البحر لنجاة البعض (وأما مالك

فَقَدِ اعْتَبَرَهُ مُطْلَقاً لأَنَّ اعْتِبارَ جِنْسِ المصالحِ يُوجِبُ ظَنَّ اعْتبارِهِ ولأَنَّ الصَّحابةَ رضى الله عنهم قَنَعوا بمعْرفةِ المصالحِ) أقول سبق فى الباب الثانى من كتاب القياس ان المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم حاله وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة ويعبر عنه المناسب المرسل وسبق هناك حكم القسمين الاولين وأما الثالث فسبق تعريفه دون تفصيل حكمه وفيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه غير معتبر مطلقا قال ابن الحاجب وهو المختار وقال الآمدى انه الحق الذى اتفق عليه الفقهاء والثانى أنه حجة مطلقا وهو مشهور عن مالك واختاره امام الحرمين قال ابن الحاجب وقد نقل أيضاً عن الشافعى وكذلك قال إمام الحرمين إلا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة والثالث وهو رأى الغزالى واختاره المصنف أنه ان كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت وإلا فلا فالضرورية هى التى تكون من إحدى الضروريات الخمس وهى حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب وأما القطعية فهى التى يجزم بحصول المصلحة فيها والكلية هى التى تكون موجبة لفائدة عامة للمسلمين ومثال ذلك ما إذا صال علينا كفار تترسوا بأسارى المسلمين وقطعنا بأننا لو امتنعنا عن الترس لصدمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً من غير ذنب صدر منه فان قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسلة لكونه لم يعهد فى الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب ولم يقم أيضاً دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية فلذلك يصح اعتبارها أى يجوز أن يؤدى اجتهاد مجتهد إلى أن يقول هذا الأسير مقتول بكل حال فحفظ كل المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلم واحد فان لم تكن المصلحة ضرورية بل كانت من المصلحيات أو التتمات فلا اعتبار بها كما إذا تترس الكفار فى قلعة بمسلم فانه لا يحل رميه إذ لا ضرورة فيه فان حفظ ديننا غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة

فقد اعتبره) أى المناسب المرسل (مطلقاً) سواء اشتمل على هذه القيود أولا لان الشرع اعتبر جنس المصالح حيث اعتبر الحكم المشتمل على المصلحة الخاصة والحكم المشتمل على المصلحة الراجحة ولا خفاء (لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره) أى المناسب المرسل لأنه إذا ظن أن فى هذا الحكم مصلحة غالبة على المفسدة ومعلوم أن كل مصلحة كذلك معتبرة شرعا لزم ظن أن هذه المصلحة معتبرة والعمل بالظن واجب (ولأن الصحابة رضى الله عنهم قنعوا) فى إثبات الأحكام (بمعرفة المصالح) وفاقا ولم يلتفتوا إلى الشرائط المعتبرة عند فقهاء الزمان فى القياس والأصل والفرع إذ المقصود فى الشرائع رعاية المصالح كما علم بالاستقراء * فيلزم اعتباره

وكذلك إن لم تكن قطعية كما إذا لم نقطع بتسليط الكفار علينا عند عدم رمى الترس أو لم تكن كلية كما لو أشرفت السفينة على الغرق وقطعنا بنجاة الذين فيها رمينا واحداً منهم البحر فإنه لايجوز الرمى لأن نجاة أهل السفينة ليست مصلحة كلية وكذلك لايجوز لجماعة وقعوا فى مخمصة أكل واحد منهم بالقرعة لكون المصلحة جزئية (قوله : لأن اعتبار) أى احتج مالك بوجهين . أحدهما : أن الشارع اعتبر جنس المصالح فى جنس الأحكام كما مر فى القياس واعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة لكونها فرداً من أفرادها الثانى : أن من تتبع أحوال الصحابة رضى الله عنهم قطع بأنهم كانوا يقنعون فى الوقائع بمجرد المصالح ولا يبحثون عن أمر آخر فكان ذلك إجماعاً منهم على قبولها والمصنف قد تبع الإمام فى عدم الجواب على هذين الدليلين وقد يجاب عن الأول بأنه لو وجب اعتبار المصالح المرسلة لاشتراكها المصالح المعتبرة فى كونها مصالح لوجب الغاؤها أيضاً لاشتراكها مع المصالح الملغاة فى ذلك فيلزم اعتبارها وإلغاؤها وهو محال ، وعن الثانى أنا لانسلم إجماع الصحابة عليه بل إنما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع لنوعه أو جنســـه القريب ولم يصرح الإمام مختاره فى هذه المسألة قال : (السادس فَقْدُ الدَّليلِ بعْدَ التَّفحُّص الْبليغ يُغلِّبُ ظنَّ عدَمهِ وعَدمهُ يَسْتَلزمُ عَدَم الْحكْم لامْتِناع تَكْليفِ الْغافِل) أقول الدليل السادس من الأدلة المقبولة عند المصنف الاستدلال على عدم الحكم بعدم ما يدل عليه وتقريره أن يقال فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه يعنى عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم أما المقدمة الأولى فواضحة ، وأما الثانية فلأن عدم الدليل يستلزم عدم الحكم إذ لو ثبت حكم شرعى ولم يكن عليه دليل لكان يلزم

المناسب المرسل ، وإن لم توجد الشرائط الثلاثة (السادس) من المختلف فيها المقبولة هو أن يقال (فقد الدليل) أى عدم وجدان ما يدل على الحكم كالنص والإجماع والقياس (بعد التفحص البليغ يغلب الظن عدمه) أى الدليل (وعدمه يستلزم عدم الحكم) وإلا لزم ثبوت الحكم من غـــير نصب الشارع دليلا عليه ، وهو باطل (لامتناع تكليف الغافل) وقد مر بطلانه ففقد الدليل بعد التفحص التام يوجب ظن عدم الحكم ، وهو المعنى بأن عدم الدليل دليل العدم ، ولا خفاء أن المراد أنه لا يوجد دليل ما إلا الدليل الخاص حتى يرد عليه أنه يجوز ثبوته بدليل آخر لايقال الدليل ملزوم الحكم وانتفاء الملزوم ليس بملزوم لانتفاء اللازم لأنا نقول لو لم يلزم منه انتفاء الحكم لزم تكليف الغافل كما مر والحاصل أن تحقق الدليل على الحكم الشرعى من لوازم تحققه فمتى انتفى علماً أو ظناً انتفى الحكم كذلك ويجوز أن يتحقق حكم فى الواقع كالإباحة فى فعل مثلا أعنى الإذن فيه

منه تكليف الغافل وهو ممتنع فينتج فقدان الدليل بعد التفحص البليغ يوجب ظن عدم الحكم والعمل بالظن واجب ، والمراد بعدم الحكم هنا عدم تعلقه لا عدم ذاته فان الأحكام قديمة عندنا وهذه الطريقة التى قررها المصنف نقلها فى المحصول عند بعض الفقهاء ولم يصرح بموافقته قال : (الباب الثانى فى المردودة الأول : الاسْتِحْسانُ قالَ بِهِ أبو حنيفَةَ وفُسِّر بأنَّه دليلٌ ينقَدِحُ فى نَفْسِ المُجْتهِدِ وتقْصُرُ عنْه عبارتُه ورُدَّ بأنَّه لا بدَّ منْ ظُهورِهِ ليَتميَّزَ صحيحُه منْ فاسدِه وفسَّره الْكرْخىْ بأنه قَطْعُ المسألة عَنْ نَظائرِها لمَا هوَ أقْوى كتَخْصيصِ أبى حنيفَةَ قَولَ الْقائِلِ مالِى صَدَقة بالزكَوِىْ لقَوله تعالى : (خُذْ منْ أمْوالِهِمْ صَدَقةً

من غير تكلف العبد بذلك الفعل اتيانا أو كفا عنه فعدم نصب الدليل عليها لا يستلزم تكليف الغافل اللهم إلا أن يقال هو مكلف باعتقاد إباحة هذا الفعل بخصوصه (الباب الثانى فى) الأدلة المختلف فيها (المردودة) عند الشافعية (الأول فى الاستحسان قال به أبو حنيفة) رحمه الله وأصحابه والحنابلة أيضاً وما استقر عليه رأى المتأخرين هو أنه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلى الذى يسبق إليه الافهام وهو حجة لأن ثبوته بالدلائل التى هى حجة إجماعاً لأنه إما بالأثر كالسلم ، والإجارة وبقاء الصوم بالنسيان وإما بالإجماع كالاستصناع وإما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار وإما بالقياس الخفى وأمثلته كثيرة والمراد بالاستحسان فى الغالب قياس خفى يقابل قياساً جلياً وأنت خبير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلا خارجاً عما ذكر من الأدلة الأربعة كذا ذكر الفاضل (و) قد (فسر بأنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته ورد) هذا التفسير (بأنه لابد من ظهوره ليتميز صحيحه من فاسده) إذ الكلام فى صحة الشىء وفساده إنما يكون بعد تصوره (وفسره الكرخى بأنه قطع المسألة عن نظائرها) فى الحكم (لما) أى الدليل (هو أقوى) يقتضى ذلك (كتخصيص أبى حنيفة قول القائل مالى صدقة بالزكوى) أى بمال الزكاة فان الدليل الموجب لوجوب النذر اقتضى كون جميع ماله صدقة لكن وجب قطع المال غير مال الزكاة عنده مع أنه نظر له (لقوله تعالى : خذ من أموالهم صدقة) فإن المراد بالمال فيه مال الزكاة إجماعاً فكذا فى قول الناذر ، وهذا الدليل أقوى من النذر لكونه نصاً فأوجب قطع بعض الأفراد وتخصيصه من عموم النذر كذا ذكر العبرى أقول إن أريد أن النص يدل على أن لفظ الكمال كلما قرن بلفظ الصدقة يراد به مال الزكاة فممنوع بل اتفق فى ذلك النص لخصوص المادة ، ودلالة الإجماع وإن أريد أن المال فى الآية أريد به مال الزكاة فكذا فى قول الناذر قياساً عليه ، والجامع ذكر الصدقة قلنا مناط التخصيص فى الآية ذكر الصدقة التى

وعلىٰ هٰـذا فالاسْتحْسان تخْصيصٌ وأبو الحُسيْنِ بأنّه تـرْكُ وجه منْ وُجوهِ الاجْتهادِ غيْر شاملٍ شمُولَ الألْفاظِ لأقْوىٰ يكوُنُ كالطّارىءِ فخرَج التّخْصيصُ ويكوُنُ حاصلهُ تخْصيصَ العلّة) أقول شرع المصنف فى بيان الأدلة المردودة فذكر منها شيئين أحدهما الاستحسان ، وقد قال به أبو حنيفة وكذا الحنابلة كما قاله الآمدى وابن الحاجب وأنكره الجمهور لظنهم أنهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الشافعى من استحسن فقد شرع أى وضع شرعاً جديداً قال فى المحصول : وليس الخلاف فى جواز استعمال لفظ الاستحسان لوروده فى الكتاب كقوله تعالى : وأمر قومك يأخذوا بأحسنها ، وفى السنة كقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، وفى ألفاظ المجتهدين كقول الشافعى فى المتعة استحسن أن تكون ثلاثين درهماً فثبت أن الخلاف إنما هو فى المعنى ، وحينئذ فلا بد من تفسيره ليمكن قبوله أو رده ، وهو

هى بمعنى الزكاة ثمة إجماعاً ولا نسلم أن المراد بالصدقة فى قول الناذر الزكاة (وعلى هـذا) أى على تفسير الكرخى فالتخصيص (فالاستحسان) إذ ليس معنى (تخصيص) الاقطع بعض الأفراد عن حكم الكل (و) فسره (أبو الحسين بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لأقوى) أى لوجه أقوى من الأول (يكون كالطارىء) وبيانه أن الواقعة يمكن أن تكون من المجتهد الذى له وجوه كثيرة يمكن الأخذ بكل منها فترك المجتهد منها وجهاً لوجه أقوى من المتروك ويكون كالطارىء بالنسبة إلى المتروك والمتروك غير شامل للحكم شمول الألفاظ ككون الطعم علة للربا فانه ترك فى العرايا لأقوى كالطارىء وهو مساس الحاجة ، وهذا الوجه وهو الطعم غير شامل شمول الألفاظ فمثل هذا استحسان كذا ذكر الجاربردى ، وذكر العبرى أن كون الطعم علة الربا ترك فى العنب لأقوى كالطارىء وهو القياس على الربا فهـذا هو الاستحسان (فخرج التخصيص) أى تخصيص العدم بقوله غير شامل شمول الألفاظ لكون العام لفظاً شاملا ، وخرج بقوله الطارىء أقوى القياسين كما إذا وقع الفرع بين أصلين والجامع بينه وبين أصل أقوى فى إثبات حكم له من جامع بينه وبين أصل آخر له فان القياس الأقوى لا يسمى استحسانا بهذا التفسير لأنه ليس كالطارىء مثاله سؤر سباع الطير الواقع بين ما يلاقى عظم الحيوان الطاهر وهى سؤر سباع البهائم فإن قيس على الأول يلزم طهارته وإن قيس على الثانى يلزم نجاسته والأول أقوى لأن سباع الطير يشرب بأحد المنقارين الذى هو عظم طاهر ثم الابتلاع قوله (ويكون حاصله) أى حاصل الاستحسان على تفسير أبى الحسين (تخصيص العلة) كتخصيص علة تحريم المفاضلة هنا ببعض المطعومات إذ العلة كالطعم مثلا اقتضت الحكم وهو الحرمة فى جميع الموارد ظناً

استفعال من الحسن يطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه من الصور والمعانى ، وإن كان مستقبحاً عند غيره ، وليس هذا محل الخلاف لاتفاق الأمة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول فى الدين بالتشهى فيكون محل الخلاف فيما عدا ذلك ، وقد اختلف المتأخرون فى التعبير عنه على عبارات كثيرة ذكر المصنف منها ثلاثة أحدها ، ولم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل بل الآمدى وابن الحاجب أنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد ، وتقتصر عنه عبارته . فلا يقدر على إظهاره وأبطله المصنف بأن الذى يقوم قد يكون صحيحاً وقد لا يكون فلا بد من ظهوره أى بيانه لتميز صحيحه عن فاسده ولقائل أن يقول إن أراد المصنف بوجوب إظهاره أنه لا يكون قبل ذلك حجة على المناظر فهذا واضح لكنه ليس محل الخلاف وإن أراد أن المجتهد لايثبت به الأحكام فهو ممنوع اللهم إلا أن يشك المجتهد فى كونه دليلا فإنه لايجوز العمل به . التفسير الثانى: قاله الكرخى أنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى أى هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم فى مسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها إلى الحكم بخلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول وذلك حيث دل دليل خاص على إخراج صورة مادل عليه العام كتخصيص أبى حنيفة قول القائل مالى صدقة بالمال الزكوى دون غيره فان الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضى وجوب التصدق بجميع أمواله عملا بلفظه لكن ههنا دليل خاص يقتضى العدول عن هذا الحكم بالنسبة إلى غير الزكوى وهو قوله تعالى : خذ من أموالهم صدقة . فإن المراد بالمال فى الآية هو الزكوى فليكن كذلك فى قول القائل مالى صدقة والجامع هو قرينة إضافة الصدقة إلى المال فى الصورتين واعترض المصنف على هذا التفسير بأنه يلزم أن يكون التخصيص استحساناً لانطباقه عليه ولا نزاع فى التخصيص ولو عبر المصنف بالعكس فقال وعلى هذا فالتخصيص استحساناً كما عبرت به

تخلفت فى البعض للحاجة تكون تخصيصاً لها ثم اعلم أن الشافعى رحمه الله بالغ فى رد الاستحسان حيث قال من استحسن فقد شرع يعنى من أثبت حكماً بالاستحسان فهو الشارع لهذا الحكم فهو كفر أو كبيرة والظاهر أن مراده إثبات الحكم بالتشهى من غير دليل شرعى ثم النزاع ليس فى التلفظ لوروده فى القرآن قال تعالى فيتبعون أحسنه وفى الحديث ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن وفى لفظ الشافعى بعينه فإنه قال فى باب الشفعة استحسن أن تثبت الشفعة للشفيع بثلاثة أيام ، وفى باب المتعة استحسن أن يكون ثلاثين درهماً وفى المكاتب استحسن أن يترك عليه شىء فالنزاع بحسب المعنى لكن بالمعنى الأول وهو المنقدح الذى لايعبر عنه دون ما ذكره الكرخى وأبو الحسين لأن القول بتخصيص العام وتخصيص العلة غير مختص بالقائلين بالاستحسان فبطل قول ابن الحاجب أنه لا يتحقق استحسان مختلف

لكان أظهر . التفسير الثالث : قال أبو الحسين أنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه أقوى منه يكون كالطارىء على الاول فأشار بقوله ترك وجه من وجوه الاجتهاد إلى أن الواقعة التى اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة فيأخذ المجتهدون بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما هو أقوى واحترز بقوله غير شامل شمول الألفاظ عن تخصيص العموم فان الوجه الاول شامل شمول الألفاظ واحترز بقوله يكون كالطارىء على الاول عن ترك أضعف القياسين لاجل الاقوى فان أقواهما ليس فى حكم الطارىء قال فان كان طارئا عليه فهو الاستحسان ومثال ذلك العنب فانه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على رأس الشجر أم لاقياساً على الرطب ثم ان الشارع أرخص فى جواز بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثانى أقوى فان احتمل الثانى القوة والطرآن كان استحسانا وهذا التفسير يقتضى أن يكون العدول عن حكم القياس إلى النص الطارىء عليه استحسانا وليس كذلك عند القائلين به واعترض عليه المصنف بأن حاصله يرجع إلى أن الاستحسان هو تخصيص العلة وهو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك مما انفرد به الحنفية كما سبق إيضاحه فى القياس وفى قول المصنف إن حاصله تخصيص العلة نظر بل حاصله كما قاله الآمدى الرجوع عن حكم دليل لطرآن دليل آخر أقوى منه وهذا أعم من تخصيص العلة وقد تلخص من هذه المسألة أن الحق ماقاله ابن الحاجب وأشار إليه الآمدى أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه قال : (الثانى قِيل قَوْلُ الصَّحابى حجَّةٌ وقيل إنْ خالفَ الْقياسَ وقالَ الشافعىُّ فى الْقديمِ إنِ انْتشرَ ولم يُخالفْ

فيه كذا ذكر العبرى والحق قول المدقق لأنهم ذكروا فى تعبيره أموراً بعضها مقبولة اتفاقا وبعضها مترددة بين ما هو مقبول اتفاقا وبين ما هو مردود اتفاقا أما الاول فمثل ماذكر بعضهم أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى ومثل ماقيل تخصيص قياس بأقوى منه ومثل ماذكر الكرخى وأبو الحسين فهذه كلها مما لانزاع فى كونه مقبولا وأما الثانى فكالتفسير بالمنقدح فانه قال أن اريد بالانقداح أنه يتحقق ثبوته فهو مما يجب على المجتهد العمل به اتفاقا ولا أثر لعجزه عن التعبير فانه يختلف بالنسبة إلى الغير وأما بالنسبة إليه فلا وإن أريد أنه شاك فيه فهو مردود اتفاقا أولا تثبت الاحكام بمجرد الشك والاحتمال فيثبت أن ماذكروا من التفاسير لا يصلح شىء منها للنزاع (الثانى) من المختلف فيها المردودة عندهم قول الصحابى (قيل قول الصحابى حجة) مطلقا (وقيل) حجة (إن خالف القياس وقال الشافعى) رحمه الله (فى) قوله (القديم) قوله الصحابى حجة (إن انتشر ولم يخالف) وقال فى الجديد لا يقلد المجتهد صحابياً كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار وكذا نقل عن أحمد قولان أيضاً وقيل الحجة قول

لنا قولهُ تعالىٰ : (فاعْتبرُوا) يمْنعُ التّقْليدَ وإجماعُ الصّحابَة علىٰ جواز مُخالفَة بعْضهمْ بعْضاً وقياسُ الفُروع علىٰ الأصول قيل أصْحابى كالنُّجوم بأيّهمُ اقْتديْتمْ اهْتديْتمْ قلنا المُرادُ عوَام الصّحابَة

أبى بكر وعمر رضى الله عنهما دون سائر الصحابة (لنا) على المختار (قوله تعالى فاعتبروا) لايجابه الاعتبار (يمنع التقليد) مطلقا (و) لنا أيضاً (إجماع الصحابة على جواز مخالفة بعضهم بعضاً) فلو كان حجة لما جوزوا ذلك قال المراغى قدصرح ابن الحاجب بانعقاد الاجماع على أن مذهب الصحابى ليس بحجة على صحابى آخر إنما الخلاف فى أنه هل هو حجة على غيرهم من المجتهدين أولا وعلى هذا فلا يجدى التمسك بالإجماع لكونه استدلالا على غير المتنازع قال العبرى مذهب الصحابى انلم يكن واجب الاتباع جاز مخالفته وان كان واجب الاتباع ومذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم لجاز لغيرهم أيضاً مخالفة كل واحد منهم أقول مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً لا لمخالفة غيرهم لبعضهم فلايلزم إلاأن يذهب غيرهم بالقول لجواز مخالفة بعضهم بعضاً (و) لنا أيضاً (قياس الفروع على الاصول) يعنى لايجوز تقليدهم فى أصول الدين إجماعا فلايجوز فى فروعه قياساً على الأول والجامع يمكن المجتهد من إدراك الحكم بالدليل ولأنه لا دليل على كونه دليلا بالأصل فوجب تركه لعدم جواز إثبات حكم شرعى بلادليل ولأنه لوكان مذهبه حجة لكان قول الأعلم الأفضل حجة على غيره واللازم باطل بيانه أنه لاشىء يقدر فى الصحابى موجباً لحجية قوله على الغير إلا أعلميته وأفضليته من الغير لمشاهدته الرسول وأحواله فلو كان ذلك موجبا لا استلزم الحجية فى كل أعلم وأفضل من الغير كذا ذكر المحقق أقول لم لايجوز أن يكون الموجب الأفضلية الخاصة الناشئة من مشاهدة الرسول وأحواله وهى مفقودة فى غيرهم وقد يستدل بأنه لو كان حجة لناقض الحجج لاختلاف الصحابة ومناقضة بعضهم بعضا كما فى مسألة الجد وأنت على حرام وغير ذلك واللازم باطل لاستلزامه ثبوت النقيضين وفيه نظر إذ لا نسلم لزوم ثبوتهما لجواز الترجيح ان أمكن والتخيير والوقف ان لم يمكن واستدل على الحجة مطلقاً و (قيل) أى قال عليه السلام (أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) جعل الاهتداء لازماً للاقتداء بأى واحد منهم وهو المعنى بحجية قولهم هذا للمعممين وأما المخصصون لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما فقالوا أولا قال عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر (قلنا) فى جواب الاستدلالين (المراد عوام الصحابة) أى مقلدوهم بقرينة أن الخطاب للصحابة وليس قول بعض من مجتهديهم حجة على بعض منهم بالاجماع وثانيا بأن عبدالرحمن بن عوف ولى عليارضى الله عنهما بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين فلم يقبل

قيل إذًا خالفَ القياسَ فقد اتّبعَ الخبَرَ قلنا رُبّما خالف لما ظنّه دليلاً ولم يكُن) أقول اتفق العلماء كما قاله الآمدى وابن الحاجب على قول الصحابى ليس بحجة على أحد من الصحابة المجتهدين وهل هو حجة على غيرهم حكى المصنف فيه أربعة أقوال أحدها أنه حجة مطلقاً وهو مذهب مالك وأحد قولى الشافعى كما نقله الآمدى وعلى هذا فهل يخص به عموم كتاب أوسنة فيه خلاف لأصحاب الشافعى حكاه الماوردى والثانى: أنه إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا. والثالث: أن يكون حجة بشرط أن ينتشر ولم يخالفه أحد ونقله المصنف عن القديم. والرابع: وهو المشهور عن الشافعى وأصحابه أنه لا يكون حجة مطلقاً واختاره الإمام والآمدى وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف وقد سبق فى الإجماع قول أن إجماع الخلفاء الأربعة حجة وقول آخر أن اجماع الشيخين حجة فلذلك لم يذكرهما المصنف هنا واعلم أن حكاية هذه الأقوال على الوجه الذى ذكره المصنف غلط لم يتنبه له أحد من الشارحين وسببه اشتباه مسألة بمسألة وذلك أن الكلام هنا فى أمرين أحدهما أن قول الصحابى هل هو حجة أم لا وفيه ثلاثة مذاهب ثالثها إن خالف القياس كان حجة وإلا فلا الأمر الثانى إذا قلنا أن قول الصحابة ليس بحجة فهل يجوز للمجتهد تقليده فيه ثلاثة أقوال للشافعى فى الجديد أنه لا يجوز مطلقاً والثالث هو قول قديم أنه إن انتشر جاز وإلا فلا هكذا صرح به الغزالى فى المستصفى والآمدى فى الأحكام وغيرهما وأفردوا لكل حكم مسألة وذكر الإمام فى المحصول نحو ذلك أيضاً فتوهم صاحب الحاصيل أن المسألة الثانية أيضاً فى كونه حجة لكن المحصول فى الصراحة ليس كالأحكام فصرح بما توهمه فرأى المصنف حالة اختصاره أن تفريق أقوال الحكم الواحد لا معنى له فأخذ حاصل المسألتين من الأقوال وجمعه فى هذا الموضع فلزم منه أن القول المفصل بين الانتشار وعدمه تفصيل فى الاحتجاج به وليس كذلك بل إنما هو

وولى عثمان بذلك الشرط فقبل وشاع وذاع ولم ينكر فدل على أنه مجمع عليه قلنا معنى الاقتداء بهما متابعتهما فى السيرة والسياسة لا فى المذهب وإلا لكان تقليد بعض الصحابة بعضها واجباً على خلاف الإجماع أقول لا خفاء أن المعنى بحجيته قول الصحابى وجوب العمل به وخبر الاقتداء وكذا المروى من قصة توليه عبد الرحمن لا يدل إلا على جواز الاقتداء لا الوجوب واستدل على الحجية أن خالف القياس و (قيل إذا خالف) قول الصحابى (القياس فقد اتبع الخبر) يعنى أنه بعد ما عرف القياس إذا خالف مقتضاه دل ذا على أن الجاهل له على مخالفة القياس اتباع الخبر وإلا كان مخالفاً لأمر فاعتبروا من غير دليل جواز مخالفته وهو باطل فحينئذ يكون قوله المخالف للقياس كاشفاً عن الخبر الذى هو حجة (قلنا) أنه (ربما خالف) القياس لما أى شىء (لما ظنه دليلا ولم يكن) فى الواقع كذلك فلم

تفصيل فى جواز التقليد مع تسليم عدم الاحتجاج به فافهمه والعجب إنما هو من فهم صاحب الحاصل فانه كيف يترجم مصنف مسألة واحدة مرتين متواليتين بترجمتين مستقلتين واعلم أن القول بجواز التقليد نص عليه فى الأم فى مواضع متعددة فهو إذن جديد لاقديم (قوله لنا) أى الدليل على كونه ليس بحجة مطلقاً النص والاجماع والقياس أما النص فقوله تعالى: فاعتبروا يا أولى الأبصار. أمر تعالى أولى الأبصار بالاعتبار يعنى الاجتهاد وذلك ينافى التقليد لأن الاجتهاد هو البحث عن الدليل والتقليد هو الأخذ بقول غيره من غير دليل وفيه نظر لأن القائلين بكونه حجة يمنعون كونه تقليدا ويجعلونه كسائر الأدلة على أن صاحب الحاوى وجماعة حكوا خلافا فى أن الأخذ بقول النبى صلى الله عليه وسلم هل يسمى تقليدا أم لا وأما الإجماع فهو أن الصحابة أجمعوا على جواز مخالفة بعضهم بعضاً فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الإنكار على من خالفه منهم وهذا الدليل ليس على محل النزاع فان الخلاف إنما فى غير الصحابة كما تقدم وقد يجاب عنه بأنه إذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضاً فان لم يكن مذهبهم حجة على غيرهم جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وإن كان حجة جاز لغيرهم ذلك أيضاً أعنى مخالفة كل واحد منهم لأن مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم والفرض أن مذهبهم حجة وأما القياس فهو أن قول الصحابى ليس بحجة على غيره من المجتهدين فى أصول الدين فلا يكون أيضاً حجة فى فروعها والجامع بينهما تمكن المجتهد فى الموضعين من الوقوف على الحكم بطريقه هذا أيضاً ضعيف لأن المطلوب فى الأصول هو العلم بخلاف الفروع فان المطلوب فيها هو الظن وقد يحصل الظن بقول الصحابى ولا يحصل العلم وحينئذ فيكون قوله حجة فى الفروع دون الأصول واحتج غير المصنف بأن الأصل فى الأدلة أن لاتخص قوما دون قوم وبأن قولهم لم يكن حجة فى زمانهم فكذلك بعدهم عملا بالإستصحاب (قوله قيل الخ) أى احتج من قال أنه حجة مطلقا بقوله عليه الصلاة والسلام أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازم الاقتداء بأى واحد منهم كان فدل على كونه حجة وإلا لم يكن المقتدى به مهتديا وأجاب المصنف بأن الخطاب هنا إنما هو مع الصحابة لكونه خطاب مشافهة فانتفى دخول غيرهم ثم أن الصحابة المخاطبين بذلك لا يجوز أن يكونوا مجتهدين لكونه ليس محل الخلاف كما تقدم فتعين أن يكون المراد منه أن العامى منهم إذا اقتدى بأى مجتهد كان منهم اهتدى وهو

يكن كاشفاً عن الخبر فلم يكن حجة وأيضاً لو صح ما ذكر اقتضى أن يلزم الصحابى أيضا العمل به وأيضاً يلزم أن يكون قول التابعين مع من بعدهم كذلك الجريان الدليل فيهما وكلاهما خلاف الإجماع واعلم أن المصنف لم يقم دليلا على القول القديم بأن القول المنتشر الذى لم يخالف حجة لأنه لما أبطل ذلك فى بحث الاجماع السكوتى لم

صحيح مسلم وأجاب الآمدى بأن الخبر وإن كان عاما فى أشخاص الصحابة فلا دلالة فيه على عموم الاهتداء فى كل ما يقتدى به وعند ذلك فنقول يمكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه وهذه القاعدة التى أشار اليها قد تقدم الكلام عليها لكن ههنا جهة تقتضى العموم المعنوى وهى ترتب الحكم على الوصف فان الاقتداء مرتب على كونهم صحابة وأما من ذهب إلى أنه إذا خالف القياس كان حجة وإلا فلا فاحتج بأنه إذا خالف القياس فلا محل له إلا أنه اطلع على خبر فاتبعه وإلا فيكون قد ترك القياس المأمور به وانقدحت عدالته وذلك باطل وحينئذ فيكون قوله حجة لاستلزامه الحجة لا لذاته وأجاب المصنف بأن ربما خالف القياس لشىء ظنه دليلا ولم يكن كذلك فى نفس الأمر وأجاب غيره بأن يلزم منه أن يكون مذهب الصحابى حجة على المجتهدين من الصحابة أيضاً بعين ما قالوه ولم يتعرض المصنف للقول المفصل بين أن ينتشر أم لا لكونه قد سبق الكلام عليه فى الإجماع قال : (مسألة مَنعَتِ المعْتزلةُ تفْويضَ الحكْمِ إلىٰ رأى النَّبِىِّ صلى الله عليه وسلم والعالمِ لأنَّ الحكْمَ يَتْبع المصْلحَةَ وما ليْس بمصْلحة لاٰ يصيرُ بجَعْلِه إليْه مَصْلحةً قلنا الأَصْلُ ممنوعٌ وإنْ سلِّم فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ اخْتيارُهُ أمارةَ المصْلحةِ وجَزمَ بوُقوعِهِ موسىٰ بنُ عمْرانَ لقوْله عليْه السَّلامُ بعْد ما أنْشدتِ ابْنةُ النَّضْرِ ابْنِ الحارثِ لوْ سمِعْت ما قتلْتُ

يحتج إلى إعادته ههنا (مسألة منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأى النبى صلى الله عليه وسلم والعالم) أى لا يجوز أن يقول تعالى للنبى عليه السلام أو العالم احكم بما شئت وعندنا هو جائز لنا أنه ليس ممتنعاً إذ لو كان ممتنعاً لغيره واللازم منتف إذ الأصل عدم المانع وإنما منعوا (لأن الحكم) الشرعى (يتبع المصلحة) لأن الأحكام التكليفية إنما شرعت لتحصيل المصالح وإلا لكانت عبثا ولو فوض الحكم إلى رأى العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة (وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة) باستحسان لأن الحقيقة لا تنقلب بالاختيار وإذا حكم بما ليس بمصلحة لم يكن حكما شرعيا لما عرفت (قلنا الأصل) الذى بنيتم دليلكم عليه وهو أن شرعية الحكم لتحصيل المصالح (ممنوع وإن سلم فلم لا يجوز أن يكون اختياره) أى النبى عليه السلام أو العالم بعد تفويضه الحكم إلى رأيه (أمارة المصلحة) وكاشفاً عنها بأن لا يختار إلا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكرتم (وجزم بوقوعه) أى التفويض إلى رأيه (موسى بن عمران) وهو واحد من علماء هذه الأمة (لقوله عليه السلام بعد ما أنشدته ابنة النضر بن الحارث لو سمعت ما قتلت) وبيانه أن النضر كان يقرأ الكتب

وسُؤالِ الأقرع فى الحجِّ أكلَّ عامٍ يا رسول الله فقال لوْ قلْتَ ذلكَ لوَجب
ونحْوهِ قلْنا لعلَّها ثَبتتْ بنصُوصٍ مُحْتَملةِ الاستِثْناءِ

فى أخبار العجم على العرب ويقول محمد أنبأكم بأخبار عاد وثمود وأنا منبئكم بأخبار الأكاسرة والقياصرة يريد بذلك القدح فى نبوته فنادى بذلك النبي عليه السلام فقتله ثم جاءته ابنته وأنشدت أبياتا من جملتها :

أمحمد ولانت نجل نجيبة … من قومها والفحل فحل معرق
ما كان ضرك لو مننت وربما … من الفتى وهو المغيظ المحنق

فرق لها النبي عليه السلام وقال اما أنى لو سمعت شعرها لعفوت عنه وماقتلته فهذا مما يدل على أن الحكم كان مفوضاً إليه ولو كان قتله بأمر الله لقتله ولو سمع ألف مرة والنجل بفتح النون وسكون الجيم النسل والفحل معروف والمعرق بضم الميم وكسر الراء المنجب إسم فاعل من أعرق أهله أى الحسب والمغيظ بفتح الميم اسم مفعول من الغيظ وهو غضب كامن يقال غاظه فهو مغيظ والمحنق بضم الميم وفتح النون اسم مفعول من الاحتناق يقال أحنقه أى غاظه فهو محنق والمعنى أنك كاتم الطرفين وما نافية أو استفهامية يعنى أى شيء كان يضرك لو عفوت والمعنى وان مغضبا منطويا على حنق وحقد وعداوة وقد يمن ويعفو وفى هذا اعتراف بالذنب قوله وسؤال عطف على قوله عليه السلام أى (وسؤال الأقرع) بن حابس (فى الحج) حين قال عليه السلام يا أيها الناس كتب عليكم الحج (أكل عام يارسول الله) كان الأقرع يقول ذلك وهو عليه السلام ساكت فلما كرر تعرض له عليه السلام (فقال) والذى نفسى بيده (لو قلت ذلك لوجب) ولو وجب ماقمتم بها دعونى مادعوتكم وهذا يدل على أن إيجاب الحج كان بمشيئته عليه السلام وقوله (ونحوه) أى جزم موسى لوقوع التفويض بما ذكرنا من الوجهين ونحو ذلك من الوجوه الأخر منها أن النبي عليه السلام قال ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض لا يختلى خلاها ولا يعضض شجرها فقال العباس يارسول الله إلا الاذخر فقال عليه السلام إلا الاذخر وهذا يدل على التفويض إلى رأيه وقد ذكر فى المحصول وجوها أخر فمن أراد فليطالعها (قلنا لعلها) أى لعل تلك الصور الدالة على التفويض (ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء) على وفق إرادة بعض الناس مثل أن أوحى اليه قبل قتل النضر أقتله إلا أن تنشد ابنة بنته فحينئذ جاز لك إبقاؤه وأوحى اليه ان كتب الحج على الناس مرة الا أن يسأل منكم الأقرع فانه جاز لك أن تقول كل سنة وأوحى أن حرم اختلاء خلاء مكة وعضض شجرها إذا استثنى العباس الاذخر وأنه جاز لك اباحته إلى غير ذلك فيكون حينئذ وقوع هذه الاحكام بالنص ويجاب

وتوقف الشافعي رضى الله عنه) أقول اختلفوا فى أنه هل يجوز أن يفوض الله تعالى الحكم إلى نبي أو عالم أن يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم إلا بالصواب فقالت المعتزلة لا يجوز وقال موسى بن عمران بجوازه ووقوعه وتوقف الشافعى رحمه الله فى الجواز كما قاله الإمام واتباعه واختاروه وهو مقتضى اختيار المصنف أيضا فانه أجاب عن أدلة الفريقين ومقتضى كلام ابن برهان فى الأوسط أنه مذهب الشافعى فانه قال كما حكاه القرافى عنه مذهبنا جواز هذه المسألة ووقوعها واختار الآمدى وابن الحاجب أنه جائز غير واقع وقال أبو على الجبائى فى أحد قوليه كما قاله الآمدى أنه يجوز للنبى دون غيره وهذه المسألة قد جعلها الإمام وأتباعه عقب الأدلة كما جعلها المصنف وجعلها الآمدى وابن الحاجب فى كتاب الاجتهاد ووجه مناسبتها الأول أنه إذا وقع تفويض الحكم إلى النبي أو العالم فتكون الأحكام بالنسبة إليه غير متوقفة على الدليل ويكون حكمه من جملة المدارك الشرعية ووجه مناسبتها الاجتهاد أن الحكم قد تعين فيها من جهة العبد لا بطريق الوحى إذا علمت ذلك فقد احتجت المعتزلة على المنع بأن أحكام الله تعالى تابعة لمصالح العباد على ماسبق فى القياس فلو فوض ذلك إلى اختيار العبد لأدى إلى تخلف الحكم عن المصلحة لجواز أن يصادف اختياره ماليس بمصلحة فى نفس الأمر وماليس بمصلحة فى نفس الأمر لا يصير مصلحة بجعله إلى المجتهد أى بتفويضه اليه لاستحالة انقلاب الحقائق وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أنه مبنى على أصل ممنوع وهو وجوب رعاية المصالح الثانى سلمنا ماذكرتم لكن لم لا يجوز أن يكون اختيار العبد لحكم أمارة على وجود المصلحة فيه وذلك بأن يلهمه الله تعالى إلى اختيار مافيه المصلحة وان لم يعلم بها فان الله تعالى لما أخبره بأنه لا يحكم إلا بالصواب وتوقف الحكم بالصواب على المصلحة لزم أن لا يحكم إلا بالمصلحة (قوله لقوله عليه السلام)

أيضا بأنه يجوز أن يقال أنه كان مخيراً فى قتل النضر وتركه فى تكرير الحج وعدم التكرير على سبيل التعيين لا مطلقا بمعنى أن يقال له أحكم بما شئت فهو صواب والنزاع فى الآخر وكذا يحتمل أن يكون استثناء الاذخر بوحى سريع وقد يستدل أيضا على الوقوع بقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل إلا ماحرم اسرائيل على نفسه إذ لا يتصور تحريمه على نفسه إلا بتفويض التحريم اليه وإلا كان المحرم هو الله تعالى قلنا لا نسلم أنه لا يتصور إلا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بدليل ظنى (وتوقف الشافعى رضى الله عنه) فى الجواز والامتناع أو فى الوقوع وعدمه بعد الاعتراف بالجواز لأنه لم يظفر على ما يصلح دليلا على شىء منهما أقول إن كان المتنازع مثل احكم بما شئت مطلقاً فلا يتيقن بوجود ما يدل على وقوعه وإن كان الظاهر فيه الجواز لما سبق وإن كان المتنازع وقوع التفويض فى الجملة فلا خفاء فى دلالة ماذكره موسى عليه وظهوره فيه وماذكر فى جوابه من الاحتمالات البعيدة التى لا تقدح فى الظهور

أى استدل موسى بن عمران على الوقوع بأمرين أحدهما قضية النضر بن الحرث وهى على ما حكاه ابن هشام فى السيرة أن النبى صلى الله عليه وسلم حين فرغ من بدر الكبرى توجه إلى المدينة ومعه الأسارى فلما كان بالصفراء أمر عليا فقتل النضر بن الحرث ثم أنشد بعد ذلك ما قيل فى القتلى فقال وقالت قتيلة بنت الحرث أخت النضر بن الحرث :

يا راكبا ان الاثيل مظنة ... من صبح خامسة وأنت موفق
أبلغ بها ميتا بأن تحية ... ما أن تزال بها النجائب تخفق
منى اليك وعبرة مسفوحة ... جادت بوابلها وأخرى تخنق
هل يسمعنى النضر إن ناديته ... أم كيف يسمع ميت لا ينطق
أمحمد ياخير ضنء كريمة ... فى قومها والفحل فحل معرق
ماكان ضرك لو مننت وربما ... من الفتى وهو المغيظ المحنق
أوكنت قابل فدية فلينفقن ... بأعز ما يغلو به ما ينفق
فالنضر أقرب من أسرت قرابة ... وأحقهم إن كان عتق يعتق
ظلت سيوف بنى أمية تنوشه ... لله أرحام هناك تشقق
صبراً يقاد إلى المنية متعباً ... رسف المقيد وهو عان موثق

قال ابن هشام فيقال والله أعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال لو بلغنى هذا قبل قتله لمننت عليه هذا آخر كلام ابن هشام وتخفق بضم الفاء وكسرها معناه تضطرب والضن بكسر الضاد المعجمة معناه الذى يضن به أى يبخل به لعظم قدره ويقال أعرق فهو معرق على البناء للمفعول فيهما أى له عرق فى الكرم وعلى البناء للفاعل بمعنى أنتج ورسف المقيد بالراء والسين المهملة هو مشى المقيد قاله الجوهرى ومعنى قولها من صبح خامسة أى صبح ليلة خامسة لأنها كانت بمكة وبينها وبين الأثيل الذى بالصفراء وهو مكان قبر أخيها هذه المسافة ووجه الدلالة أن قوله عليه الصلاة والسلام لو بلغنى لمننت عليه يدل على أن الحكم كان مفوضاً إلى رأيه إذ لو كان مأموراً بقتله لقتله سمع شعرها أو لم يسمعه والمصنف رحمه الله لم يذكر الشعر وذكر أن الذى أنشدته بنت النضر وكذلك ذكره الإمام والآمدى وأتباعهما وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن هشام أنها أخته لا ابنته وصرحوا أيضا بأنها أنشدته للنبى صلى الله عليه وسلم وهو خلاف مقتضى كلام ابن هشام * الدليل الثانى أن النبى صلى الله عليه وسلم خطب الناس فقال أيها الناس إن الله كتب عليكم الحج فقال الاقرع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت النبى صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فهذا أيضاً يدل على أن الأمر فيه كان مفوضاً إلى اختياره

. . . .

(قوله ونحوه) أى ونحو هذين الدليلين كقوله عليه الصلاة والسلام لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكقوله إلا الأذخر فى حديث العباس المشهور وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم قال إن الله حرم عليكم مكة يوم خلق السموات والأرض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس إلا الأذخر يارسول الله فقال إلا الأذخر وأجاب المصنف بأن هذه الصور كلها لا تدل على تفويض الحكم إلى النبى صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن تكون ثابتة بنصوص محتملة الاستثناء أى مجوزة على وفق إرادة بعض الناس كأن أوحى إليه بأن يقتل الأسارى إلا أن يسأل سائل فى أحدهم والأحسن فى الجواب أن يقال أما قضية النضر فقد يكون عليه السلام مخيراً فيه وفى غيره من الأسارى والتخيير ليس بممتنع اتفاقا بل هذا التخيير ثابت فى حق كل إمام وأما قوله للأقرع لو قلت نعم لوجب فمدلوله الوجوب على تقدير قول نعم وهذا صحيح معلوم بالضرورة فانه عليه الصلاة والسلام لا يقول نعم إلا إذا كان الحكم كذلك ولكن من أين لنا أن الحكم كذلك فقد يكون ممتنعاً وقوله لو قلت نعم لا يدل على جواز قولها لأن القضية الشرطية لا تدل على جواز الشرط الذى فيها وأما قوله لولا أن أشق على أمتى فيحتمل أن البارى تعالى أمره أن يأمرهم عند عـــدم المشقة فلو وجد المشقة لم يأمرهم وأما قوله إلا الأذخر فيحتمل أن يكون بوحى سريع أو أطلق العام والمراد به الخصوص وكان على عزم البيان وجواب الباقى ظاهر ولما ثبت القدح فى أدلة القاطعين لزم منه صحة التوقف فلأجل ذلك كان هو المختار قال (الكتاب السادس فى التعادل والتراجيح وفيــــه أبواب

على مالا يخفى (الكتاب السادس فى التعادل والتراجيح) الحاصل من سند بعض الأدلة إلى البعض عند التعارض لأنهما ان تعارضا فان لم يكن لأحدهما مزية على الآخر فهو التعادل وإن كان فالراجح (وفيه أبواب) أربعة الأول فى التعادل والثلاثة فى التراجح لأن الكلام فى التراجح إما أن يختص بدليل وهو البحث عن الأحكام الكلية أو يختص وحينئذ فالدليل الراجح اما كتاب أو إجماع أو خبر أو قياس لكن الترجيح لا يجرى فى الكتاب إذ لا ترجيح لأحد الآيتين على الأخرى عند تعارضهما إلا أن تكون إحداهما مخصصة للأخرى أو ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا نعيده مع أنه لوح به فى الحكم الرابع من الأحكام الكلية للتراجيح ولا فى الإجماع لأن الترجيح بعد التعارض ولا تعارض فى الإجماع لما مر فاذا الترجيح اما أن يكون فى الخبرين أو القياسين فانحصرت مباحث الترجيح فى الأبواب الثلاثة فانحصر الكتاب فى الأبواب الأربعة كذا قيل أقول قوله إذ لا ترجيح لاحدى الآيتين الخ ممنوع كيف والترجيح فيما لم يكن ثمة تخصيص

الباب الأول فى تعادل الأمارتين فى نفس الأمر منَعه الكَرخي وجوّزه قومٌ وَحينئذ فالتَّخيير عنْد القاضى وأبى علىّ وابْنه والتَّساقطُ عنْد بعْض الْفقهاء فَلو حَكمَ القاضى بإحداهما مرَّةً لمْ يحْكمْ بالأخرى أخرى لقوله عليه السَّلامُ لأبى بكرٍ الصدِّيقِ رضى الله عنه لاتقْض فى شىء واحدٍ بحكمْينِ مخْتلفْين)أنول لما

ولا عرف التاريخ كما بين الظاهر والنص والمنطوق والمفهوم وغير ذلك بل الأقرب المذكور فى الأحكام الكلية للتراجيح يشمل عامة صور تراجيح الكتاب دون مايختص بتراجيح الخبر والقياس فلذا أفرد لكل من الآخرين باباً دون الأول (الباب الأول فى تعادل الأمارتين) أى تساويهما وهو بالنسبة إلى المجتهد جائز اتفاقا واختلف فى تعادلهما (فى نفس الأمر منعه الكرخى) مطلقاً (وجـــوزه قوم وحينئذ) أى حين جوزوا اختلفوا فى أن حكمه عند الوقوع التخيير أو غيره (فالتخيير عند القاضى وأبى) بكر أبى (على وابنه) أبى هاشم الجبائيين أن المجتهد مخير فى العمل بأيهما شاء (والتساقط عند بعض الفقهاء) أى لايعمل بشىء منهما بل يرجع إلى مقتضى العقل وهو البراءة الأصلية واختار الإمام تفصيلا وقال تعادل الامارتين اما أن يقع فى حكمين متنافيين والفعل واحد كوجوب الفعل الواحد وإباحته واما أن يقع فى فعلين متنافيين والحكم واحد أما الأول فغير واقع فى الشرع لأن العمل بهما وأكثرهما محال والعمل بأحدهما معيناً ترجيح بلا مرجح وغير معين يجوز الفعل والترك لكل منهما فيلزم الإباحة المستلزمة لاعمال المعين منهما اعنى الامارة المنتجة ويلزم ماذكرنا لكنه جائز عقلا إذ لايمنع أن يخبر أحد العدلين عن وجود شىء والآخر عن عدمه وأما الثانى فواقع فى الشرع كما روى عنه عليه السلام أنه قال فى كل أربعين بنت لبون وفى كل خمسين حقة فالحكم فى ملك ماتبين من الإبل وهو وجوب الزكاة واحد والحقتان وهما إخراج بنات لبون وإخراج حقان متنافيان وحكمه التخيير فان المالك فى مائتى من الإبل مخير فى إخراج خمس بنات لبون عملا بقوله عليه السلام فى كل أربعين بنت لبون وفى إخراج أربع حقاق عملا بقوله عليه السلام فى كل خمسين حقة وليس أحدهما أولى من الآخر قال الإمام معنى هذا التخيير هو أن هذا التعادل إن وقع فى عمل نفسه كان مخيراً فى العمل بأيهما شاء وإن وقع فى المعنى كان حكمه أن يخير للمستفتى فى العمل بأيهما شاء كما يلزمه فى أمر نفسه وإن وقع للحاكم وجب عليـــه التعيين فانه نصب لقطع الخصومات وذا يكون بالتعيين (فلو حكم القاضى بإحداهما) أى بمقتضى أحدهما فى قصة (مرة لم يحكم) فيها (بالأخرى) مرة (أخرى لقوله عليه السلام لأبى بكر الصديق رضى الله عنه لاتقض فى شىء واحد بحكمين مختلفين) وقد يقال روى أن عمر رضى الله عنه

فرغ المصنف من تقرير الأدلة شرع فى بيان حكمها عند تعارضها فتكلم فى التعادل والتراجيح وذلك لأنها إذا تعارضت فان لم يكن لبعضها مزية على البعض الآخر فهو التعادل وإن كان فهو الترجيح ثم انه جعل الكتاب مشتملا على أربعة أبواب الأول منها فى التعادل والثلاثة الباقية فى التراجيح وذلك لأن الكلام فى التراجيح ان لم يختص بدليل معين فهو البحث عن الأحكام الكلية كما سيأتى وإن اختص فالدليل الذى يرجح على معارضه اما كتاب أو إجماع أو خبر أو قياس فالكتاب والإجماع لايجرى فيهما الترجيح أما الكتاب فلأنه لاترجيح لأحد الآيتين على الأخرى عند تعارضهما إلا بأن تكون إحداهما مخصصة الأخرى أو ناسخة لها وقد سبق الكلام فيهما فلا حاجة إلى إعادته مع أنه قد أشار اليه فى الحكم الرابع من الأحكام الكلية للتراجيح وأما الاجماع فلأنه لاتعارض فيه كما تقدم فى موضعه فتلخص أن الترجيح إنما يكون لأحد الخبرين على الآخر أو لأحد القياسين على الآخر فلذلك انحصرت مباحث الترجيح فى الأبواب الثلاثة إذا علمت ذلك فنقول التعادل بين الدليلين القطعيين ممتنع لما استعرفه وكذلك بين القطعى والظنى لكون القطعى مقدما وأما التعادل بين الامارتين أى الدليلين الظنيين فاتفقوا على جوازه بالنسبة إلى نفس المجتهد واختلفوا فى جوازه فى نفس الأمر فنعه الكرخى وكذلك الإمام أحمد كما نقله ابن الحاجب لأنهما لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين وإن لم يعمل بواحد منهما لزم أن يكون نصبهما عبثاً وهو على الله تعالى محال وإن عمل بأحدهما نظر ان عيناها له كان تحكما وقولا فى الدين بالتشهى وإن خيرناه كان ترجيحاً لامارة الإباحة على امارة الحرمة وقد ثبت بطلانه أيضاً وذهب الجمهور إلى جواز التعادل كما حكاه عنهم الإمام وكذلك الآمدى وابن الحاجب واختاراه لأنه لايمتنع ان يخبر أحد العدلين عن وجود شىء والآخر عن عدمه وأجابوا عن دليل المانعين بأنا لا نسلم الحصر فيما ذكروه من الأقسام فانه قد بقى قسم رابع وهو العمل بمجموعهما وذلك بأن يجعلا كالدليل الواحد وحينئذ فيقف المجتهد أو يتخير سلمنا لكن لانسلم امتناع ترك العمل بهما والرجوع إلى غيرهما والقول بلزوم العبث مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين واختار الآمدى ومن تبعه كصاحب الحاصل طريقة لم يذكرها المصنف

قضى فى مسألة الحمارية بحكمين متنافيين وقال ذاك على ماقضينا وهذا على مانقضى والجواب أنه يجوز أن يكون احدى الامارتين كانت راجحة فى ظنه فى الحكم الأول مرجوحة فى ظنه فى الحكم الثانى وفيه نظر لأنه نقض للاجتهاد بالاجتهاد بعد اقتران الحكم بالأول وهو غير جائز كما سيجىء فالأولى أن يقال لعل قضاءه الثانى بعد ما ظفر على نص كذا قيل أقول وفيه نظر لأن قوله ذاك على ماقضينا المفهوم منه امضاؤه وظهور النص مما يقتضى بطلان

فقالوا إن كانت الامارتان على حكم واحد فى فعلين متنافيين فهو جائز وواقع ومقتضاه التخيير والدليل على الوقوع أن من دخل الكعبة فله أن يستقبل شيئاً من الجدران وكذلك من ملك مائتين من الإبل فله أن يخرج أربع حقاق أو خمس بنات لبون وإن كانتا على حكمين متنافيين لفعل واحد كإباحة وحرمة فهو جائز عقلا وممتنع شرعا هذا معنى ماقاله وكلامه فى الاستدلال يدل عليه فافهمه (قوله وحينئذ) أى وإذا جوزنا تعادل الامارتين فى نفس الأمر فقد اختلفوا فى حكمه عند وقوعه فذهب القاضى أبو بكر وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم إلى أن المجتهد يتخير بينهما وجزم به الإمام والمصنف فى الكلام على تعارض النصين كما سيأتى وقال بعض الفقهاء يتساقطان ويرجع المجتهد إلى البراءة الأصلية ثم إذا قلنا بالتخيير فوقع هذا التعادل للمجتهد فإن كان فى أمر يتعلق به عمل بما شاء وإن تعلق بغيره فان كان فى استفتاء خير المستفتى وإن كان فى حكم فلا يخير الخصمين بل يجب عليه الحكم بإحدى الامارتين على التعيين لأنه منصوب لدفع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع الخصومة بينهما لأن كل واحد منهما يختار ما هو أوفق لهواه وعلى هذا فلو حكم بإحدى الامارتين لم يجز له بعد ذلك أن يحكم بالامارة الأخرى لما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأبى بكر رضى الله عنه لا تقض فى شىء واحد بحكمين مختلفين قال (مسألة إذا نُقِلَ عنْ مُجْتهِدٍ قَوْلانِ فى مَوْضعٍ واحدٍ يدلُّ علىٰ توقُّفهِ ويحْتملُ أنْ يكونا احْتمالَيْن أوْ مذْهبَيْن

ما خالفه من الإجتهاد (مسألة إذا نقل عن مجتهد قولان فى موضع) أى مجلس (واحد يدل هذا (على توقفه) أى الظاهر والراجح من ذلك أنه متوقف إن لم يكن مع أحدهما مايشعر بتقويته كتفريعه عليه أو قوله هذا أشبه أو أولى بخلاف ما إذا وجد ذلك فانه يكون قوله لأن قول المجتهد ماترجح عنده (ويحتمل أن يكونا) أى القولان عند عدم مايشعر بالتقوية (احتمالين) يعنى يحتمل أن يكون مراده أن فى المسألة احتمالين متساويين فى نظره يمكن أن يقول بكل منهما قائل يقدر على التمييز بين الحق والباطل فسمى مايصلح قولا لمجتهد بالقول كما يقال للخمر فى الدن انها مسكرة أو مذهبين ويحتمل أن يكون القولان (أومذهبين) لغيره من الناس وإنما ذكرهما لئلا يظن الذاهب إلى أحدهما لقوته فى نظره أنه خارق الإجماع وحينئذ لا يكون شىء منها قوله ولم يصح عن الشافعى رحمه الله قولان فى هذه الاحتمالات إلا فى سبع عشرة مسألة كما نقله الشيخ أبو اسحاق الشيرازى عن الشيخ أبى حامد الإسفرايينى والفرق بين التوقف والاحتمال أن فى الأول لم يظهر عنده لأحدهما رجحان على الآخر مع قطع النظر عن صلوحيته لأن يكون مذهبا

وإنْ نقلَ فى مَجلسَيْنِ وعُلم المتأخِّر منْها فهوَ مذهبُه وإلاَّ حُكى القولانِ وأقوالُ الشّافعىِّ رضى الله عنْه كذلكَ وهوَ دليلٌ علَى عُلو شأنهِ فى العلْم والدِّين) أقول هذه المسألة فى حكم تعارض القولين المنقولين عن مجتهد واحد ولا شك أن تعارضهما بالنسبة إلى المقلدين له كتعارض الامارتين بالنسبة إلى المجتهدين فلذلك ذكرها فى بابه وحاصله أنه إذا نقل عن مجتهد واحد فى حكم واحد قولان متنافيان فله حالان أحدهما أن يكون ذلك فى موضع واحد بأن يقول مثلا هذه المسألة فيها قولان فيستحيل أن يكون المراد أنهما له فى ذلك الوقت لاستحالة اجتماع النقيضين وحينئذ فينظر فيه ذكر عقب ذلك مايدل على تقوية أحدهما مثل أن يقول هذا أشبه أو يفرع عليه فيكون ذلك مذهبه وإن لم يذكر شيئاً من ذلك فانه يدل على توقفه فى المسألة لفقدان الرجحان عنده وحينئذ فقوله ان فيها قولين يحتمل أن يريد بذلك احتمالين على سبيل التجوز أى فى المسألة احتمال قولين لوجود دليلين متساويين ويحتمل أن يريد أن فيها مذهبين لمجتهدين وإنما نص عليهما لئلا يتوهم من أراد من المجتهدين الذهاب إلى أحدهما أنه خارق للإجماع هذا هو حاصل كلام المصنف وأما جعل بعض الشارحين التوقف احتمال آخر قسما للاحتمالين الأخيرين فليس موافقا لما قاله الإمام وغيره ولا مطابقاً لعبارة الكتاب ولا صحيحاً من جهة المعنى لأن معنى توقفه بين الشيئين هو أن يكون كل منهما محتملا عنده وبتقدير المغايرة فلم رجحنا التوقف على كونهما

وفى الثانى اعتبر هذا (وإن نقل) عن مجتهد قولان (فى مجلسين) بأن يقول فى كتاب أو مجلس بتحريم شىء وفى آخر بتحليله (وعلم المتأخر) من القولين بأن علم التاريخ فالمتأخر مرجوع اليه (منهما فهو) أى المتأخر (مذهبه وإلا) أى وإن لم يُعلم التاريخ (حكى) عنه (القولان) ولم يحكم عليه بالرجوع إلى أحدهما (وأقوال الشافعى رضى الله عنه) المحكية عنه (كذلك) أى على هذين الوجهين (وهو) أى أقواله (دليل على علوشأنه فى العلم والدين) أما فى العلم فلأنه على الوجه الأول يدل على أنه كان مشتغلا طول عمره بالطلب والبحث حتى كان يظهر عليه بعد ما اجتهد ماهو أصوب منه وعلى الثانى أنه كان غواص النظر دقيقه محيطا بالأصول والفروع واقف تمام الوقوف على شرائط الأدلة وذلك لأن من كان فيه هذه الصفات أكثر كانت الصفة الموجبة للتوقف المنافية لجود الطبع لمقتضى الإصرار على وجه واحد طول عمره عنده أكثر وأما فى الدين فلأنه عن الوجه الأول يدل على أنه ما كان مهتما بترويج قوله بل كان مطمح نظره ارشاد الخلق وإذا لاح له فى الدين شىء أظهره وعلى الوجه الثانى أنه لم يستح من الاعتراف بعدم العلم عند عدم الظفر بوجه يقتضى الرجحان ولم يشتغل بالترويج والمداهنة

احتمالين نعم ان أراد المصنف صدور الاحتمالين عن غيره أو إمكان صدورهما عنه أى عن ذلك الغير مع أنه لا يرى بذلك فهو قريب ونقل فى المحصول عن بعضهم أن اطلاق القولين يقتضى التخيير ثم ضعفه الحال الثانى أن يكون نقل القولين عن المجتهد فى مجلسين بأن ينص مثلا فى كتاب على إباحة شىء وينص فى الآخر على تحريمه فان علم المتأخر منهما فهو مذهبه ويكون الأول منسوخا وإلا حكى عنه القولان من غير أن نحكم على أحدهما بالرجوع (قوله وأقوال الشافعى كذلك) هى إشارة إلى الحالين المتقدمين أى وقع منه التنصيص عليهما فى موضع واحد وفى موضعين قال فى المحصول لكن وقوع ذلك منه فى موضع واحد من غير ترجيح البتة منحصر فى سبعة عشر مسألة على مانقله الشيخ أبو اسحق الشيرازى عن الشيخ أبى حامد (وقوله وهو دليل) أى وقوع القولين من الشافعى على الوجهين المتقدمين دليل على علو شأنه فى العلم والدين فاما الحال الأول وهو وقوع القولين فى موضع واحد فوجه دلالته على علو شأنه فى العلم أن كل من كان أغوص نظراً وأتم وقوفا على شرائط الادلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عنده أكثر وأما فى الدين فلأنه لما لم يظهر له وجه الرجحان صرح بعجزه عما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر أيضاً وعده المسلمون من مناقبه وأما النوع الثانى وهو تنصيصه على القولين فى موضعين فوجه دلالته على علو شأنه فى العلم أنه يعرف به أنه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث وأما فى الدين فلأنه لا يدل على أنه متى لاح له فى الدين شىء أظهره وأنه لم يكن يتعصب لترويج مذهبه ﴿ فرع ﴾ قال فى المحصول إذ لم نعرف القول المنسوب إلى الشافعى فى القولين المطلقين وعرفنا قوله فى نظير تلك المسألة فان كان بين المسألتين فرق يجوز أن يذهب اليه

وذلك صريح الدين كذا ذكر العبرى أقول هذا مبنى على أن الوجه الآخر متعين فى التوقف وهو غير متيقن بل الظاهر الرجوع إلى أحدهما غايته أنا لا نعلم ذلك للجهل بالتاريخ والأقرب ماقال الجاربردى دلالة ذلك على كمال العلم لدلالة تعدد أقواله على استحضاره العلوم والتمكن من إيراد الأسـئلة الدالة على جودة القريحة وذكاء الفطنة وقوة الطبع وأنه ما كان مستجمد الخاطر بحيث يتوقف على مسألة ولا يتجاوز عنها بل كان ذهنه وقاداً لا يقف على موضع واحد مميزاً للمعانى الدقيقة ومحققا للمسائل الغامضة العويصة العميقة وعلى كمال الدين لأنه كان يرجع عما قاله أولا لما ظهر خطأ ذلك عنده مع أن كل واحد يستحيي أن يرجع عن قوله وكان تقواه ودينه يمنعان من الاستحياء فى الرجوع إلى الحق واخفاء ذلك وترويجه غير الحق وإنما أورد هذه المسألة هنا ناسياً بالمحصول ومختصريه الحاصل والتحصيل وقال الخنجى أن الكلام فى القولين لم يرجح أحدهما على الآخر بمناسبة الكلام فى تعادل الامارتين

ذاهب لم نحكم بأن قوله فى المسألة كقوله فى نظيرها لجواز أن يكون قد ذهب إلى الفرق وإن لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر أن يكون قوله فى احدى المسألتين قولا له فى الأخرى وهذه المسألة هى المعروفة بأن لازم المذهب هل هو مذهب أم لا قال (الباب الثانى فى الأحكام الكلية للتراجيح الترجيح تَقْوِيَةُ إِحْدَى الأَمَارَتَين على الأُخْرَى لِيُعْمَلَ بها كما رجَّحت الصَّحابةُ خَبَرَ عائشةَ رضى الله عَنْها فى التِقاء الْخِتانَيْنِ على قَوْله صلى الله عليه وسلم : « إنَّما الماءُ منَ الماءِ »

من هذه الحيثية ويمكن أن يقال أنه لما ذكر بحث تعادل الامارتين استشعر بأن ما ينقل عن مجتهد من قولين لم يرجح أحدهما على الآخر لا يكون إلا لتعادل الامارتين ففصل هذا التفصيل لدفع هذا التوهم (الباب الثانى فى الأحكام الكلية للتراجيح) التى لا تختص بترجيح دليل دون آخر وسميت فى المحصول بمقدمات (الترجيح) وهى أمور الأول تعريفه وجواز العمل به على ما ذكره العبرى وعندى أن التعريف خارج عن الأحكام كالمقدمة لها أى الترجيح لغة جعل الشىء راجحاً ويقال مجازاً الاعتقاد والرجحان واصطلاحا (تقوية إحدى الامارتين) أى الدليلين الظنيين (على الأخرى ليعمل بها) أى بالامارة التى صارت أقوى بالتقوية (كما رجحت الصحابة خبر عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين) وهو قوله عليه السلام إذا التقى الختانان وجب الغسل (على قوله صلى الله عليه وسلم) المروى عن أبى هريرة (إنما الماء من الماء) بناء على أن أزواج النبى صلى الله عليه وسلم خصوصاً عائشة أعلم بفعله عليه السلام فى هذه الأمور من الرجال الأجانب فهذا إجماع على جواز التمسك بالترجيح لا يجرى فى القطعيات وقوله لتعمل احتراز عن التقوية لا بعمل بالأقوى بل لبيان أوضحية أحديهما فانه لا يسمى ترجيحاً اصطلاحا قال الجاربردى وفيه نظر لخروج ترجيح بعض مقدمات الدليل على البعض وجوابه يعرف بالتأمل أقول ان أريد بذلك تعيين بعضها لصلوحية مقدمته لسلامته عن الابطال دون البعض قد لا يسمى ترجيحاً اصطلاحا وان أريد ترجيح مقدمة دليل على مقدمة دليل آخر ليلزم رجحان الأول على الثانى فهو راجع إلى ترجيح الدليل ولا نسلم خروجه عن التعريف وقيل الترجيح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضتها وتحقيقه أن للفقهاء ترجيحاً خاصاً يحتاج اليه فى استنباط الأحكام وذا لا يتصور فيما ليس فيه دلالة على الحكم أصلا ولا فيما دلالته عليه قطعية كأن يكون لقطعى على قطعى أو ظنى كما سيأتى فتعين أن تكون لامارة على أخرى ولا يحصل بالحكم المحض بل لا بد من اقتران امارة تقوى على الامارة المعارضة فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح ترجيح فى مصطلحهم

مسألة لا ترجيح فى القطعيات إذ لا تعارض بينها وإلا ارتفع النقيضان أو اجتمعا) أقول عقد المصنف هذا الباب للأحكام الكلية للتراجيح وهى الأمور العامة لأنواعها بحيث لا تخص فردا من أفراد الأدلة وجعله مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح ولمشروعيته وعلى أربع مسائل إذا علمت ذلك فنقول الترجيح فى اللغة هو التمييل والتغليب من قولهم رجح الميزان وفى الاصطلاح ماذكره المصنف وإنما خص الترجيح بالامارتين أى بالدليلين الظنيين لأن الترجيح لا يجرى بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى كما ستعرفه وقوله ليعلم بها احتراز عن تقوية إحدى الامارتين على الأخرى لا ليعلم بها بل لبيان أن احداهما أفصح من الأخرى فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه وقال ابن الحاجب هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها وذكر الآمدى نحوه أيضاً وفيه نظر فان هذا حد للرجحان أو الترجيح لا للترجيح فان الترجيح من أفعال الشخص بخلاف الاقتران ثم استدل المصنف على اعتبار الترجيح ووجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضى الله عنهم على ذلك فانهم رجحوا خبر عائشة فى التقاء الختانين وهو قولها إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا على خبر أبى هريرة وهو قوله عليه السلام إنما الماء من الماء وذلك لأن أزواج النبى صلى الله عليه وسلم وخصوصاً عائشة أعلم بفعله فى هذه الأمور من الرجال الأجانب وذهب قوم كما قاله فى المحصول إلى إنكار الترجيح فى الأدلة قياسا على البينات وقالوا عند التعارض يلزم التخيير أو الوقف (قوله مسألة لا ترجيح فى القطعيات) يعنى أن الترجيح يختص بالدلائل الظنية

ثم إذا حصل الترجيح يعمل بأقوى الامارتين فان قلت لا يجب تقديم شهادة الاربعة على الإثنين مع أن الظن الحاصل بالاربعة أقوى قلنا الجواز فى الأدلة بالاجماع وهو لم يوجد فى الشهادة مع أنه جوز ذلك بعضهم فى الشهادة أيضاً (مسألة) اشارة إلى الحكم الكلى الثانى وهو أنه (لا ترجيح فى القطعيات) أى الترجيح بعد التعارض (إذ لا تعارض بينها) أى القطعيين (وإلا) أى لو تعارضا لم يكن العمل بأحدهما دون الآخر لامتناع الترجيح من غير مرجح وحينئذ (ارتفع النقيضان) ان لم يعمل بشىء منهما واجتمعا ان عمل بهما وفيه بحث سيجىء قال المراغى الأولى فى (أو اجتمعا) أو الفاصلة بدل الواو الواصلة ولعله من الناسخ ويدفع بأنه قد تقرر أن فى كل اجتماع النقيضين ارتفاعهما وبالعكس ويلزم على كل التقديرين الارتفاع والاجتماع فتصح الواو وكذا لا ترجيح فى قطعى وظنى لأنه لا تعارض بينهما كما سيجىء فالترجيح إنما يكون بين الظنين اما منقولين كنصين أو معقولين أومنقول ومعقول كنص وقياس قال

ولا يقع فى القطعيات سواء كانت عقلية أو نقلية لأن الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها ووقوعه فيها محال لأنه لو وقع لكان يلزم منه اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما وذلك لأنه لا جائز أن يعمل بأحدهما دون الآخر لأنه تحكم فتعين أما إثبات مقتضاهما وهو جمع بين النقيضين أو رفع مقتضاهما وهو رفع النقيضين وكلاهما محال وهذا ضعيف فلقائل أن يقول نعمل بأحدهما ولكن لمرجح وهو المدعى ولم يستدل الإمام به بل استدل بأن الترجيح تقوية فلا يتأتى فى القطعيات لأنها تفيد العلم والعلوم لا تتفاوت وهذه الدعوى أيضاً سبق منعها ولو استدلوا بأنه يلزم منه اجتماع النقيضين ويقتصرون عليها لكان أظهر وأعلم أن إطلاق هذه المسألة وهو عدم الترجيح فى القطعيات فيه نظر لما ستعرفه فى تعارض النصين وسكت المصنف هنا عن التعارض بين القطعى والظنى وهو ممتنع لكون القطعى مقدما دائماً قال : (مسألة إِذا تَعارَضَ نصَّانِ فالْعَملُ بِهِما منْ وَجْهٍ أَوْلَى

الجاربردى إنما لا تتعارض القطعيات لوجوب كون مقدمات الأدلة القطعية بديهية أو ما يلزم على البديهيات ووجوب كون تركيبها بديهى الصحة فاذا تعارضت اجتمع النقيضان أو ارتفعا أقول أن المراد بالقطعى اليقينى ولا يجب أن يكون مواد أدلته من البديهيات أو المنتهية اليها وكأنه أراد بالبديهى ما هو أعم بحيث يتناول التجربيات والحسيات والحديثات وأيضا الدليل القطعى قد يكون فى صورة الاشكال غير الشكل الأول مع أنها غير بديهى الصحة (مسألة) هذه إشارة إلى الثالث وهو أنه (إذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه) دون وجه (أولى) من العمل بأحدهما دون الثانى لأن دلالة الدليل على كل مدلوله أصلية وعلى البعض تبعية لما ثبت من أن دلالة التضمن تابع المطابقة فعند العمل بكل منهما من وجه دون وجه يلزم ترك العمل بالدلالة التبعية وعند العمل بأحدهما دون الآخر يلزم ترك الدلالة الأصلية هكذا ذكر الإمام فى المحصول قال العبرى وفيه نظر لأن مفهوم الخاص ليس جزءا من مفهوم العام مع تعارضهما سلمناه لكن حمل العام على بعض مفهوماته حينئذ ترك العمل بالدلالة الأصلية التى هى المطابقة إذ المعمول حينئذ هو المتضمن فقط فيلزم ترك الدلالة الأصلية بل الأولى أن يقال العمل بأحدهما دون الآخر ترك لدلالة أحدهما أصلا بخلاف العمل بكل منهما من وجه فانه لم يلزم منه ترك الدلالة أصلا بل ترك دلالة كل منهما من وجه وهو أولى من الأول أقول مراد الإمام أن عند التعارض يحمل الدليل المقتضى لوجوه على بعض وجوهه التى مر عليها والدليل الآخر على بعض آخر لئلا يلزم بطلان دلالة الأول إلا فى البعض ولا يخفى أن قوله لأن مفهوم الخاص إلى قوله سلمنا مما لا دخل له فى إبطال هذا الكلام لأنه سيأتى فى مثل قولنا جاء الرجال والرجال لم يجيئوا مع عدم

بِأَنْ يَتَبَعَّضَ الحُكْمُ فَيَثْبُتَ البَعْضُ أَوْ يَتَعَدَّدَ فَيَثْبُتَ بَعْضُهَا أَوْ يَعُمَّ فَيُوَزَّعَ كقوله عليه السَّلامُ أَلا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهُودِ فقيل نَعَم فقال أَنْ يَشْهَدَ الرَّجُلُ قَبْلَ أَنْ يُسْتَشْهَدَ وقوله ثُمَّ يَفْشُو الكَذِبُ حَتَّى يَشْهَدَ الرَّجُلُ قَبْلَ أَن يُسْتَشْهَدَ فَيُحْمَلُ الأَوَّلُ عَلَى حَقِّ اللهِ تعالى والثَّانِي عَلَى حَقِّنَا) أقول وجه مناسبة هذه المسألة للكلام على الترجيح من حيث كونها معقودة لبيان شرط الترجيح كما ستعرفه أولا أنا إذا أعملنا الدليلين من وجه فقد رجحنا كلامنهما على الآخر من ذلك الوجه الذى أعمل فيه وحاصل المسألة أنه إذا تعارض فانما ترجح أحدهما على الآخر إذا لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان أمكن ولو من وجه دون وجه فلا يصار إلى الترجيح لأن أعمال الدليلين أولى من اهمال أحدهما بالكلية لكون الأصل فى الدليل هو الأعمال لا الاهمال ثم ان العمل بكل واحد منها من وجه دون وجه ويكون على ثلاثة أنواع أحدها أن يتبعض حكم كل واحد من الدليلين المتعارضين أى يكون قابلا للتبعيض فيثبت بعضه دون

كون أحدهما جزءا لآخر على أنا لانسلم أن الخاص ليس بخبر للقطع بأن أهل الذمة جزء من جميع المشركين اللهم إلا أن يراد العام والخاص القطعيان مع أنه لا يناسب المقام وقوله سلمنا الخ مدفوع بأن المعنى من ترك العمل بالدلالة الأصلية عدم أعمال اللفظ فى معناه المطابقى كلا وبعضا ثم العمل بالدليلين أما (بأن يتبعض الحكم) أى يكون الحكم قابلا للتبعيض (فيثبت البعض) أى بعض الحكم دون البعض كما إذا ورد نص على الإباحة وآخر على الحرمة فيحمل النص المحرم على بعض مدلوله وهو رجحان الترك فتثبت الكراهة (أو يتعدد) الأحكام المستعارة من الدليل (فيثبت بعضها) أى بعض تلك الأحكام بهذا الدليل كقوله عليه السلام لاصلاة لجار المسجد إلا فى المسجد مع تقريره عليه السلام صلاة جار المسجد فى غير المسجد ومقتضى الأول متعدد لاحتماله نفى الذات و نفى الصحة و الفضيلة و الكمال والتقرير هنا فى الذات و نفى الصحة فيحمل على نفى الفضيلة جمعاً بين القول والتقرير (أو يعم) أى يكون كل من الدليلين عاماً مثبتاً لحكم فى الموارد المتعددة (فيوزع) الدليلان ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد (كقوله عليه السلام ألا أخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد وقوله) عليه السلام (ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد) فالأول عام يقتضى جواز أداء شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد والثانى أيضاً عام بمنع شهادة كل شاهد قبل ذلك (فيحمل الأول على حق الله تعالى والثانى على حقنا) عملا بالدليلين قال القفال فى العمدة هذه الشهادة مردودة إلا أن لايكون عند المشهود له علم من شهادته فيعلمه وهو المراد بخبر الشهود فى الحديث وفى غيره

بعض وعبر الإمام عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع ولم يذكر له مثالا ومثله التبريزى في التنقيح بقسمة الملك وذلك كما إذا كان فى يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما أنها ملكه فانها تقسم بينهما نصفين لأن يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك وثبوت الملك قابل للتبعيض فتبعض ونحكم لكل واحد ببعض الملك جمعاً بين الدليلين من وجه وكذلك إذا تعارضت البينتان فيه على قول القسمة بخلاف ما إذا تعارضتا فى نحو القتل والقذف مما لا يتبعض النوع الثانى أن يتعدد حكم كل واحد من الدليلين أى يحتمل أحكاما فيثبت بكل واحد بعض تلك الأحكام ولم يمثل له الإمام أيضاً ومثله بعضهم بقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا فى المسجد فانه معارض لتقريره صلى الله عليه وسلم الصلاة فى غير المسجد ومقتضى كل واحد منهما متعدد فان الخبر يحتمل نفى الصحة ونفى الكمال ونفى الفضيلة وكذا التقرير يحتمل ذلك أيضاً فحمل الخبر على نفى الكمال ويحمل التقرير على الصحة (الثالث) أن يكون كل واحد من الدليلين عاما أى مثبتاً لحكم فى الموارد المتعددة فيوزع الدليلان عليها ويحمل كل منهما على بعض تلك الموارد كما مثله المصنف بقوله خير الشهود إلى آخره وإلى ذلك كله أشار المصنف بقوله بأن يتبعض إلى آخره وهو متعلق بقوله فالعمل قال: (مسألة إذا تعارَض نصَّان وتَساويا فى القوَّة والعُمومِ وعُلِمَ المُتأخِّر فهو ناسخٌ وإنْ جُهل فالتَّساقُط أوِ التَّرجيحُ

ورد قوله عليه السلام شر الشهود من شهد قبل أن يستشهد قال الخنجى وتعلق هذه المسألة بأحكام الترجيح من حيث أنه لا يصار اليه لامكان الجمع قال العبرى قد تحقق هنا الترجيح أيضا لأن الدليل الذى أعمل دون الآخر فى صورة قد رجح على الآخر فيها وكذا الكلام فى الآخر المعمول به دون هذا فى صورة أخرى كما فى المثال المذكور فانه رجح الخبر الأول فى حق الله تعالى والثانى فى حقنا (مسألة) هذه اشارة إلى الحكم الرابع وهو أنه (إذا تعارض نصان) كالآيتين أو الخبرين أو آية وخبر (وتساويا فى القوة والعموم) بأن يكونا قطعيين أو ظنيين لا يكون أحدهما أقوى وتساويا فى العموم والخصوص بأن يكونا عامين أو خاصين (وعلم المتأخر) للعلم بالتاريخ (فهو) أى المتأخر (ناسخ) للمتقدم أى قبل النسخ والا تساقطا ويرجع إلى دليل غيرهما (وإن جهل) تأخر أحدهما عن الآخر (فالتساقط أو الترجيح) أى الحكم بتساقطهما فى القطعيين والرجوع إلى غيرهما إذ لا ترجح لأحدهما على الآخر وترجيح أحدهما على الآخر فى الظنيين قال الإمام فى المحصول ان تقارنا وكانا معلومين تعين التخيير وإن كانا مظنونين فالتخيير أو الترجيح أقول هذا تصريح فى تحقق التعارض بين القطعيين وانه لا يلزم اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما للتخيير اللهم إلا أن يراد بالمعلومين هنا قطعيتا الثبوت ظنيتا الدلالة أو بالعكس

وإنْ كانَ أحدُهما قطعياً أوْ أخصّ مطلقاً عُمل به وإنْ تخصَّص بوجه طُلب التَّرجيحُ) أقول هذه المسألة عقدها المصنف لبيان محل ترجيح أحد النصين المتعارضين على الآخر وحاصلها أن النصين المتعارضين على قسمين أحدهما أن يكونا متساويين فى القوة والعموم والثانى أن لا يكونا كذلك والمراد بتساويهما فى القوة أن يكونا معاً معلومين أو مظنونين وبتساويهما فى العموم أن يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر وأما قول كثير من الشارحين أن التساوى فى القوة لا يدخل فيه ما كان معلوم السند والدلالة لاستحالة التعارض فى القطعيات فباطل لأن المراد من التعارض هنا ما هو أعم من النسخ ولهذا قسموه اليه وقد صرح فى المحصول بذلك فى مواضع من المسألة أعنى بدخول المقطوع فيه فى هذه الأقسام وصرح أيضاً بأن التعارض والترجيح قد يقع فى القطعيات على وجه خاص يأتى ذكره فدل على أن اطلاق المنع مردود فأما القسم الأول وهو أن يكونا متساويين فى القوة والعموم ففيه ثلاثة أحوال أحدها أن يعلم أن أحدهما متأخر الورود عن الآخر ويعلم أيضاً بعينه فحينئذ يكون ناسخاً للمتقدم سواء كانا معلومين أو مظنونين وسواء كانا من الكتاب والسنة أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة إلا أن من يقول أن الكتاب لا يكون ناسخا للسنة وبالعكس فانه يمنع ورود هذا القسم قال فى المحصول وإنما يكون الأول منسوخا إذا كان مدلوله قابلا للنسخ فان لم يكن أى

مع أن نفى الترجيح مما لا يلائم ذلك أو يراد بالقطعيتين هنا العقليان لا النقليان وحينئذ يكون لزوم الاجماع والارتفاع ظاهر أو يشهد بذلك ما سبق من تقرير الجاربردى فى عدم التعارض بينهما والحق أن بين المقطوعين كالنصين القطعيين ثبوتا ودلالة لا يقع التعارض فى نفس الأمر للاجماع على أن الحجج الشرعية لا تتناقض وإنما يقع الجهل بالناسخ من المنسوخ ولا بد حينئذ من حمل قول الإمام ان تقارنا وكانا معلومين على الجهل بالتقدم والتأخر لا على التقارن فى نفس الأمر ولا يتم إذا فى الاستدلال على أن لا ترجيح بينهما بالشك بأن لا تعارض بينهما إذ يقال ان أريد التعارض فى نفس الأمر فالترجيح لا يتوقف عليه وان أريد مطلقاً أى فى الجملة ولو الجهل بالناسخ فلا نسلم امتناعه وان لم يتساويا فى القوة والعموم بأن لا يتساويا فى القوة أو لا يتســـاويا فى العموم (وإن كان أحدهما قطعياً) والآخر ظنياً (أو) كان أحدهما عاما والآخر (أخص مطلقاً عمل به) أى تعين العمل بالقطعى والأخص مطلقاً سواء علم بآخر القطعى والأخص أولا أما العمل بالقطعى فلأن الظن ينتفى بالقطع بالنقيض وأما بالأخص مطلقاً فلأن العمل به اعمال الدليلين كما مر خلافا للحنفية فانهم يجعلون العام المعلوم المتأخر ناسخاً للخاص ويتوقفون حيث لم يعلم التاريخ كما سبق (وإن تخصص بوجه) أى كان أخص من وجه من الآخر (طلب الترجيح) ليعمل بالراجح وذلك

كصفات الله تعالى كما قاله النقسوانى فانهما يتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين فى القوة والعموم سواء كانا قطعيين أوظنيين ولعل المصنف إنما لم يذكر ذلك لوضوحه الثانى أن يجهل المتأخرمنهما فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع إلى غيرهما لأن كلا منهما يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى فان تساويا يخير المجتهد هكذا صرح به فى المحصول وإليه أشار المصنف بقوله وإن جهل فالتساقط أو الترجيح يعنى فالتساقط إن كانا معلومين أو الترجيح إن كانا مظنونين وقد قرره الشارحون على غير هذا الوجه وهو غير مطابق لما فى المحصول الحال الثالث أن يعلم تقارنهما ولم يذكره المصنف وقد ذكره فى المحصول فقال : إن كانا معلومين وأمكن التخيير فيهما تعين القول به فإنه إذا تعذر الجمع لم يبق إلا التخيير قال : ولايجوز أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الاسناد لما عرف أن المعلوم لايقبل الترجيح ولا أن يرجح أيضاً بما يرجع إلى الحكم لكون أحدهما : للحظر مثلا لأنه يقتضى طرح المعلوم بالكلية وإن كانا مظنونين وجب الرجوع إلى الترجيح فيعمل بالأقوى فان تساويا فالتخيير (قوله : وإن كانا أحدهما قطعياً) شرع يتكلم فى القسم الثانى ، وهو أن لايتساويا فى القوة والعموم فحينئذ اما ان لايتساويا فى القوة بأن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً ، واما أن لايتساويا فى العموم بأن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً ، أو أخص منه من وجه فتلخص أن فى هذا القسم أيضاً ثلاثة أحوال والأعم مطلقاً هو الذى يوجد مع كل أفراد الآخر وبدونه كالحيوان والناطق وكذا كل جنس مع نوعه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع العشرة ومقابله هو الأخص مطلقاً وأما الأخص من وجه والأعم من وجه فهما اللذان يجتمعان فى صورة وينفرد كل منهما عن الآخر فى صورة كالحيوان والأبيض الحال الأول أن يكون أحدهما قطعياً والآخر ظنياً فحينئذ يرجح القطعى ويعمل به سواء كانا عامين أو خاصين أو كان المقطوع به خاصاً والمظنون عاماً فإن كان بالعكس قدم الظنى كما سيأتى فى القسم الذى بعده الحال الثانى أن يكون أحدهما أخص من الآخر مطلقاً فحينئذ يرجع الخاص على العام ويعمل به جمعاً بين الدليلين سواء علم تأخره عن العام أم لا على خلاف فيه مذكور فى موضعه ، ولافرق فى ذلك بين أن يكون الخاص مظنوناً والعام مقطوعاً به أم لا كما قاله فى المحصول لأن تخصيص المعلوم بالمظنون جائز على الصحيح وهذه الصورة لاتؤخذ من كلام المصنف فى هذه المسألة لأن كلامه هذا وإن اقتضى

لأن الخصوص يقتضى الرجحان لما عرفت وهنا لما ثبت لكل منهما خصوص من وجه فلكل منهما رجحان من وجه فيطلب الترجيح من وجه آخر كما فى قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين مع

إدخالها فكلامه فى القسم الذى قبله يقتضى إخراجها لكنها تؤخذ من كلامه فى التخصيص ولعل المصنف أهملها لذلك نعم ان عملنا بالعام المقطوع به ثم ورد الخاص بعد ذلك فلا تأخذ به إذا كان مظنوناً لأن الاخذ به فى هذه المسألة نسخ لا تخصيص كما سبق غير مرة ونسخ المقطوع بالمظنون لا يجوز الحال الثالث أن يكون العموم والخصوص بينهما من وجه دون وجه فحينئذ يطلب الترجيح بينهما من جهة أخرى ليعمل بالراجح لأن الخصوص يقتضى الرجحان كما تقدم وقد ثبت هنا لكل واحد منهما خصوص من وجه بالنسبة إلى الآخر فيكون لكل منهما رجحان على الآخر ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكره فإن بينه وبين نهيه عليه السلام عن الصلوات فى الأوقات المكروهة عموم وخصوص من وجه لأن الخبر الأول عام فى الأوقات خاص ببعض الصلوات وهى القضاء والثانى عام فى الصلاة مخصوص ببعض الأوقات وهو وقت الكراهية فيصار إلى الترجيح كما قلناه ولا فرق فى ذلك بين أن يكونا قطعيين أو ظنيين لكن فى الظنيين يمكن الترجيح بقوة الإسناد وبالحكم ككون أحدهما للحظر مثلا على ما سيأتى ، وأما فى القطعيين فلا يمكن الترجيح بقوة الإسناد كما نبه عليه فى المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم مثلا لأن الحكم بذلك يعنى بالتقديم بهذا الوجه طريقة الاجتهاد وليس فى ترجيح أحدهما على الآخر بالاجتهاد اطراح الآخر قال بخلاف ما إذا تعارضا من كل وجه ومراده بالتعارض من كل وجه ما إذا علمنا أنهما تقارنا فإنه لا يجوز أن يرجح أحدهما على الآخر أصلا كما تقدم ذكره وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير كما قاله فى المحصول وقد جزم المصنف أيضاً بذلك فى الأقسام السابقة واستفدنا من كلامه هنا أن الصحيح عنده فى تعادل الامارتين إنما هو التخيير فانه لم يصحح هناك شيئاً قال : (مسألة قدْ يُرجِّحُ بكَثْرةِ الأدلّةِ لأنَّ الظَّنَّين أقوى

قوله أو ما ملكت أيمانكم . فإن الأول : حرم الجمع بينهما نكاحاً وملك يمين . والثانى : حلل الاثنين فصاعدا مما ملكته الايمان أختين كانتا أولا ، وعند البعض ان علم التاريخ أو كانا معلومين أو مظنونين أو كان المتقدم مظنونا ، والمتأخر معلوماً فالمتأخر ناسخ ، وإن تقدم المعلوم صير إلى الترجيح ، وإن جهل التاريخ فالتخيير (مسألة) هذه فى بيان الحكم الخامس : وهو أنه (قد يرجح) مقتضى دليل (بكثرة الأدلة) عليه دون ما يقابله يعنى أحد الدليلين يرجح على الآخر إن وافق دليلا ثالثاً من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقل أو حس إن لم تحمل الأدلة على المتعارف فقط (لأن الظنين أقوى) يعنى أن أقل مراتب الدليل إفادته الظن فيحصل ظنان لاستحالة حصول ظن واحد

من دليلين وإلا توارد لمؤثران على أثر فان قلت لا نسلم حصول الظنين لجواز أن لا يفيد الآخر إلا شدة الظن الحاصل بالاثنين قال قلنا : لا يضرنا بحصول المطلوب حينئذ أيضاً وقد تعلل بأن ترك العمل بالدليلين أشد محذوراً من تركه بدليل واحد وهو ضرورى وإنما ذكر بلفظ قد المفيدة لجزئية الحكم احترازاً عن الشهادة فإنها لا ترجح بكثرة الشهود كذا قيل قال الجاربردى معنى كلام المصنف ان الظنين الحاصلين بقول الراويين أقوى من الظن الحاصل بقول راو واحد أقول فيه نظر لأن التقييد خلاف الأصل ولأن الرواية ليست بدليل بل الدليل المروى ولأن كلامنا فى الأحكام الكلية وما ذكر من خصائص نقل الخبر ولأن الدليل حينئذ يكون أخص من المدعى فان قلت تخصيص الدعوى أيضاً بالراوى قلنا فيكون ماسيأتى من قوله فيرجح بكثرة الرواة تكراراً فإن قلت قد المفيدة للجزئية تقتضى أن ذلك فى بعض الأدلة فى الجملة ، وحينئذ ينطبق الدليل عليه قلنا هى تفيد جزئية الحكم فالمعنى أن الترجيح بالكثرة قد يكون فى بعض الأوقات لا أن بعض أنواع الأدلة كالنوع الواحد منها يرجح وبعضها لا بل المراد الشمول بدليل كون الكلام فى الأحكام الكلية فالصواب حينئذ أن يحمل فائدة لفظة قد للاحتراز عن صورة عروض مانع من اعتبار كثرة الأدلة كما يكون فى الدليل الواحد المقابل لها قوة تدل على القوة الحاصلة بكثرتها لا الاحتراز عن الشهادة على أنها ليست من أنواع الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية فان قلت الشهادة موجبة للقضاء ونحوه قلنا الموجب هو الدليل على وجوب القضاء بسبب الشهادة المستجمعة للشرائط أو عند تحققها فهى سبب أو شرط لا أنه دليل فثبت الحكم كما أن دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة اللهم إلا أن يقال المراد بالأدلة هنا ما هو أعم من الأدلة المتعارفة ويمكن أن يقال مثله فى الرواية فإن قلت معنى كون البحث فى الأحكام الكلية أنه لا يختص بنوع واحد لا أنه جار فى الكل يؤكده إيراده ما يجرى بين النصين ههنا مع عدم شموله القياس قلنا فالمدعى على هذا جريان الترجيح فى أكثر من دليل فيلزم كونه أخص من المدعى فإن قلت الرواية مما يجرى فى الكتاب والإجماع أيضاً قلنا : لا تعارض بين الإجماعين على ما مر ولا اختلاف فى رواية الكتاب فالترجيح بكثرة الرواة مما يختص بالخبر فإن قلت سلمنا أن المدعى أعم لكن معنى الدليل أن الظنين الحاصلين بالدليلين أقوى كما أن الحاصلين بالروايتين كذلك قلنا : لا خفاء فى بعده فإن قلت إذا أفاد الدليل أن تعدد الظن فى صورة الرواية يفيد القوة أفاد أنه كذلك فى غيره قلنا لا حاجة إلى هذا المحمل مع استقامة الكلام بدونه كما قررنا فإن (قيل يقدم الخبر على الأقيسة) أى يلزم أن يقدم على خبر الواحد الأقيسة الكثيرة لو أفادت كثرة

قلنا إن اتَّحدَ أصلُها فمُتَّحدةٌ وإلاَّ فمَمْنوعٌ أقول مذهب الشافعى كما قاله الإمام وغيره أنه يجوز الترجيح بكثرة الأدلة لأن كل واحد من الدليلين يفيد ظناً وإلا لم يكن دليلا ، والظن الحاصل من أحدهما غير الظن الحاصل من الآخر لاستحالة الاجتماع المؤثرين على أثر واحد ، ولا شك أن الظنين أقوى من الظن الواحد والعمل بالأقوى واجب لكونه أقرب إلى القطع واستدل المخالفون بأنه لوجاز الترجيح بكثرة الأدلة لكانت الأقيسة المعارضة الخبر مقدمة عليه وليس كذلك بل يقدم الخبر عليها اتفاقاً وأجاب المصنف بأن تلك الأقيسة ان اتحد أصلها أى المقيس عليه فيها كانت تلك الأقيسة كلها فى الحقيقة

الأدلة الرجحان لكن الإجماع على تقديم الخبر على الأقيسة (قلنا : إن اتحد أصلها) أى الأقيسة بأن علل الحكم فيها بعدم متحدة وجدت فى الأصل (فتحدة) أى فتلك الأقيسة فى الحقيقة قياس واحد فبتقديم الخبر عليها ترجيح دليل على دليل لا الأدلة (وإلا) أى وإن لم تكن الأصول فى الأقيسة متحدة بل كانت مختلفة (فمنوع) أى فلا نسلم تقديم خبر الواحد عليها ولا نسلم الإجماع فى هذه الصورة وقد يرجح بموافقة أحد الدليلين عمل أهل المدينة أو عمل الخلفاء الأربعة أو عمل إلا علم أو يكون دليل تأويله أرجح إذا كانا مأولين أو بكونه عاماً وارداً على سبب خاص والآخر ليس كذلك فإن فى ذلك السبب يقدم العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفى غيره يقدم العام الآخر للخلاف فى تناول الوارد على سبب لغيره أو بكونه عاماً واردا خطاب مشافهة لبعض من يتناوله بخلاف العام الآخر فيقدم عام المشافهة فيمن شوفهوا به وفى غيرهم الآخر لقوة دلالة عام الشفاه فيمن شوفهوا ونقصان دلالته فى غيرهم للخلاف فى تناوله والافتقار إلى دليل من خارج كالاجماع على عدم التفرقة وكقوله عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة أو بكونه نصاً ذكر فيه سبب وروده فيقدم على غيره لأنه يدل على زيادة اهتمامه أو بكونه عاماً لم يعمل به فى صورة ما بخلاف الآخر إذا كان عاماً عمل به ولو فى صورة فإنه يقدم ما لم يعمل به فيكون قد عمل بهما ولو اعتبر ما عمل به لزم إلغاء الآخر بالكلية والجمع ولو من وجه أولى وقيل بالعكس فيقدم ما عمل به لأنه شاهد له بالاعتبار أو بكونه مما تعرض فيه للعلة فيقدم على ماذكر فيه الحكم فقط من غير تعرض للعلة قال الآمدى وذلك لقربه إلى المقصود بسبب شرعية الانقياد وسهولة القبول ودلالته على الحكم من جهة اللفظ ومن جهة العلة وربما يرجح مالم يدل على العلة من جهة أن المشقة فى قبوله أشد والثواب عليه أعظم أو بكونه عاماً أمس بالمقصود وأقرب إليه من العام الآخر مثل قوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين فإنه يقدم فى مسألة الجمع بينهما بملك اليمين على قوله أو ما ملكت أيمانكم لأن الأول بعمومه يدل على حرمته والثانى بعمومه على إباحته إلا أن الأول أمس

قياساً واحداً لا أقيسة متعددة لأنها لا تتغاير حينئذ إلا إذا علل حكم الأصل فى كل قياس منها بعلة أخرى وتعليل الحكم بعلتين مختلفتين ممنوع على مامر وإذا كان ممنوعا كان الحق من تلك الأقيسة إنما هو قياس واحد فاذا قدمنا الخبر عليها لم نقدمه إلا على دليل واحد وإن لم يكن أصلها متحدا متعدداً فلا نسلم أن الخبر الواحد مقدم عليها بل تقدم الاقيسة عليه قال (الباب الثالث فى ترجيح الأخبار وهو على وجوه . الأول : بحالِ الرّاوى فيُرجَّح بكَثْرَةِ الرُّواةِ وقلّةِ الْوسائطِ وفِقْهِ الرّاوِى وعِلْمِهِ بالعرَبيَّةِ وأفْضليَّتِهِ

بمسألة الجمع فيقدم (الباب الثالث فى ترجيح الأخبار) وبعضها على بعض (وهو على) سبعة (وجوه الأول) الترجيح (بحال الراوى فيرجح) بأمور عشرين (بكثرة الرواة) فيرجح الخبر الذى روايته أكثر على الذى روايته أقل لأن الظن الحاصل بقول الراويين أقوى من الحاصل بقول واحد ولأن الرواة كلما كانوا أكثر كانوا أبعد عن الكذب فالعمل بأقوى الظنين لازم وخالف فيه الكرخى قياسا على الشهادة والجواب أنه ليس كل ماترجح به الرواية ترجح به الشهادة وقيل وجه الفرق أن المقصود بالشهادة فصل الخصومات وضبطها بنصاب معين واعتبار الكثرة فيها يفضى إلى بعض الغرض وتطويل الخصومات بخلاف الرواية فان المقصود منها الظن بالأحكام وكلما كان الظن أقوى كان بالاعتبار أولى من غير ضرورة إلى اعتبار ضبطه (وقلة الوسائط) أى علو الإسناد فيرجح الخبر القليل الوسائط على الكثير الوسائط لأن الأول أقل احتمالا للكذب والغلط (وفقه الراوى) فيقدم ماراويه فقيه على مالا يكون راويه كذلك سواء كانت الرواية باللفظ أو بالمعنى لأن الفقيه يبحث عن الخبر ومقدماته وسبب وروده فتزول الشبهة بخلاف غيره فانه يهمل ذلك ويؤدى إلى تطرق الريبة إلى الخبر وقيل لا ترجيح بذلك لاستوائهما فى حفظ الحديث (وعلمه) أى الراوى (بالعربية) فانه يرجح خبره على ماراويه ليس بعالم بها لكونه متحفظا عن مواضع الغلط وقيل بل هو مرجوع عنه لأنه قد يهمل أمر الحديث اعتمادا على علمه (وأفضليته) فانه يرجح خبر الأفضل فى الفقه أو نحوه لأن الثقة بقوله أكثر لأن الأفقه أقدر على الاستكشاف المزيل للشبهة والأعلم بالعربية أقدر على التحفظ عن الاغلاط يروى أن الاوزاعى لقى أباحنيفة رحمه الله فقال مابال أهل العراق لايرفعون أيديهم عند الركوع وعند رفع الرأس منه وقد حدثنى الزهرى عن سالم عن ابن عمر رضى الله عنهم أن النبى عليه السلام كان يرفع يديه عند ذلك قال أبو حنيفة رحمه الله حدثنى حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنهم أنه عليه السلام كان لايرفع يديه عند ذلك فقال الاوزاعى عجباً من أبى حنيفة يعارضنى بما حدثنى أعلى منه إسناداً فقال أبو حنيفة أما حماد فكان أفقه من الزهرى وابراهيم بن سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت علقمة أفقه منه

وَحُسْنِ اعْتِقَادِهِ وكَوْنِهِ صاحبَ الواقعةِ وجَلِيسَ المُحدِّثينَ ومُخْتَبَراً ثمَّ مُعدَّلاً بالعَمَلِ على روايتهِ وبكَثْرَةِ المُزكِّين وبحْثِهِمْ وعِلْمِهِمْ وحِفْظِهِ وزِيادةِ ضَبْطِهِ ولوْ لألْفاظِهِ عَلَيْهِ السَّلامُ ودَوامِ عقْلِهِ وشُهْرَتِهِ

وأما عبدالله فعبد الله أى هو معروف بالفقه والضبط بحيث لا يحتاج إلى البيان فيرجح حديثه بزيادة فقه رواته فان قلت حديث الأوزاعى مثبت وحديث أبى حنيفة ناف فكيف يجوز ترجيحه عليه قلنا النفى ان كان مما يعرف بدليله وعرف أن رواته ممن اعتمد على الدليل لا على أن الأصل فى الحوادث العدم فهو مما يعارض الإثبات حينئذ ويطلب الترجيح بوجه آخر وحديث آخر وحديث أبى حنيفة رحمه الله كذلك لأنه مما يسند إلى الحس يؤكده ماقال ابن مسعود رضى الله عنه أن الرسول عليه السلام كان يرفع يديه عند الإفتتاح ثم لا يعود (وحسن اعتقاده) كأن يكون سنياً فيقدم خبره على خبر ردىء الاعتقاد كالمشبهة والمعتزلى (وكونه صاحب الواقعة) فانه يرجح خبره على ماروايته ليس كذلك لأنه اعرف ولذا رجحوا خبر عائشة رضى الله عنها فى ايجاب الغسل كما مر (و) كونه (جليس المحدثين) فيقدم على غيره لأن جليسهم أعلم بطريق الرواية وشرائطها (و) كونه (مختبراً) أى ثابتاً عدالته بالاختبار والامتحان فانه يرجح على من علمت عدالته بالتعليل إذ ليس الخبر كالمعاينة وكونه (ثم معدلا بالعمل على روايته) فيرجح خبره على مارواته عدل برواية الخبر عنه كذا فى المحصول قال المراغى معناه أن رواية من عدل بتصريح المزكى بعدالته راجحة على من عرفت عدالته بالعمل على روايته لأن الإحتياط فى الشهادة أكثر وهذا عكس مايفهم من ظاهر المتن لدلالته على أن التعديل لعمل من موجبات الراجحية وماذكره يقتضى مرجوحية ذلك (وبكثرة المزكين) فرجح ماعرف عدالة راويه بتزكية جمع كثير على ماعرف عدالة راويه بتزكية جمع قليل (و) كثرة (بحثهم) أى المزكين فيقدم ماراويه معدل بتزكية من هو أكثر بحثاً عن أحوال الناس واطلاعا عليها على ماعدل راويه بتزكية من ليس كذلك (و) كثرة (علمهم) فيرجح ماعدل الاعلم راويته على ماعدل رواية غيره وفسر الخنجى العلم ههنا بالاطلاع على حال الراوى وعممه العبرى (وحفظه) أى الراوى فيقدم خبر الراوى عن الحفظ على خبر الراوى عن الكتابة لأن الحفظ أبعد عن الشبهة وكذا رواية الاحفظ لالفاظه عليه السلام أرجح من رواية غيره (وزيادة ضبطه ولو لألفاظه عليه السلام) فقدم على ماروانه ليس كذلك (ودوام عقله) فيرجح خبر دائم العقل على خبر من يختلط عقله فى بعض الأوقات لاحتمال روايته وقت اختلاط العقل فلا يوثق به (وشهرته) فيرجح

وشُهرة نَسبهِ وعَدم التباس اْسمه وتأخُّر إسلاْمه) أقول لما فرغ المصنف من الاحكام الكلية للتراجيح شرع فى ذكر الاسباب المرجحة فعقد لها بابين بابا فى ترجيح الأخبار وبابا فى ترجيح الاقيسة فأما الاخبار فيرجح بعضها على بعض بسبعة أوجه الأول مايتعلق بحال الراوى وهو عشرون حالا الحال الأول كثرة الرواة فيرجح بها عند الإمام والآمدي وأتباعهما لأن احتمال الغلط والكذب على الأكثر أبعد من احتمالها على الأقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذى رووه أكثر من الخبر الآخر والعمل بالأقوى واجب وقال الكرخى لا أثر للكثرة فى الرواية كما لا أثر لها فى الشهادة الثانى قلة الوسائط وهو علو الاسناد فاذا كان أحد الحديثين المتعارضين أقل وسائط كان مقدما على الآخر لأن احتمال الغلط والكذب فيه أقل الثالث فقه الراوى فالخبر الذى يكون راويه فقيهاً مقدم على ماليس كذلك مطلقاً خلافا لمن خص ذلك بالخبرين المرويين بالمعنى قال فى المحصول والحق الأول لأن الفقيه يميز بين ما يجوز وبين مالا يجوز فاذا حضر المجلس وسمع مالا يجوز أن يحمل على ظاهره بحث عنه وسأل عن مقدماته وسبب نزوله فيطلع على ما يزول به الاشكال بخلاف العامى الرابع علم الراوى بالعربية فالخبر الذى يكون راويه عالما بالعربية راجح على خلافه لما ذكرناه فى الفقه الخامس الأفضلية أى فى العربية أو فى الفقه كما قاله الإمام فالخبر الذى يكون راويه أفقه أو أنحى مقدم على الآخر لأن الوثوق بقول الأعلم أتم السادس حسن اعتقاد الراوى فالخبر الذى يكون راويه سنياً مقدم على مارواه المعتزلى والرافضى وغيرهما من المبتدعة السابع كون الراوى صاحب الواقعة لأنه أعرف بالقضية كترجيح الصحابة خبر عائشة فى التقاء الختانين على خبر ابن عباس وهو إنما الماء من الماء ومنه أيضاً كما قال فى المحصول ترجيح الشافعى خبر أبى رافع فى تزويج ميمونة حلالا على خبر ابن عباس فى تزويجها محرما لكون أبى رافع هو السفير فى ذلك الثامن كون الراوى جليس المحدثين لأنه أعرف بطريق الرواية وشرائطها وكذلك لو كان جليس غير المحدثين من العلماء كما قاله الإمام وغيره بل لو اشترك الراويان فى أصل المجالسة ولكن كان أحدهما أكثر فانه يقدم

خبر الراوى المشهور على خبر الخامل لأن شهرته تدل على علو منصبه وذا يمنعه عن الكذب (وشهرة نسبه) فيتقدم مشهور النسب على المجهول (وعدم التباس اسمه) باسم غيره من الضعفاء فيرجح خبره على خبر من التبس اسمه بضعيف الراوى لكون الاول بعيداً عن الالتباس وعبارة المحقق أو غير ملتبس عن ضعيف روايته لأن اهتمامه بالتصون والتحفظ وحفظ الجاه أكثر فظاهر كلامه أن المراد التباسه واختلاطه عن من هو ضعيف الرواية وماذكر المصنف هو الموافق بصريح كلام الآمدى وغيره (وتأخر إسلامه) فيرجح ماراويه

كما قاله فى المحصول أيضاً ولم يفرض المسألة إلا فى ذلك والاقتصار على مجالسة المحدثين ذكره أيضاً صاحب التحصيل التاسع كون الراوى مختبرا لخبر العدل الذى عرفت عدالته بالممارسة والاختبار راجح على خبر الذى عرفت عدالته بالتزكية أو بالعمل على روايته أو بأن روى عنه من شرط ان لا يروى إلا عن العدل فانه قد سبق فى باب الاخبار أن التعديل يحصل بهذه الطرق كلها العاشر كون الراوى معدلا بالعمل على روايته أى ثبتت عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه فالخبر الذى يكون راويه معدلا بهذا الطريق راجح على الذى يكون راويه معدلا بغيره وإنما عبر المصنف بقوله ثم معدلا ليعلم أن التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق فتلخص أن أعلى المراتب هو التعديل باختبار ثم التعديل بالعمل ثم التعديل بغير ذلك ولم يبين المصنف ذلك الغير الذى يقدم عليه التعديل بالعمل فان أراد به التلفظ بالتزكية فقد جزم الآمدى وابن الحاجب وغيرهما بعكسه وقالوا ان التعديل بصريح القول راجح على التعديل بالعمل بالرواية أو الحكم على الشهادة لأن التعديل بالقول لا احتمال فيه بخلاف الحكم أو العمل فانه يحتمل استنادهما إلى شىء آخر موافق للشهادة أو الرواية وإن أراد به الرواية عنه وهو الذى صرح به صاحب الحاصل فالرواية لا تكون تعديلا إلا إذا شرط أن لا يروى إلا عن العدل ومع التصريح بهذا الشرط لا تتقاعد الرواية عن التعديل باللفظ وحينئذ فيأتى فيه ماتقدم بل هو أولى منه ولم يذكر الإمام هاتين المسألتين بل ذكر أن الاختبار مقدم كما ذكره المصنف ثم ذكر أن المزكى إذا زكى الراوى فان عمل بخبره كانت روايته راجحة على ما إذا زكاه وروى خبره وهذا غير ما ذكره المصنف إلا أن تجعل الباء فى كلامه اعنى كلام المصنف بمعنى المصاحبة فيكون تقدير قوله ثم معدلا أى مزكى مع العمل فحينئذ لا يخالف كلام أحد ممن تقدم وليس فى كلام الإمام وأتباعه تعرض إلى التعديل بالحكم مع التعديل بالعمل وقال الآمدى ان الحكم أولى لأن الاحتياط فيه أبلغ الحادى عشر كثرة المزكين وهو واضح الثانى عشر بحث المزكين عن أحوال الناس واليه

متأخر الإسلام على ما رواته متقدمة إذ يحتمل أن تكون روايته متأخرة أيضاً قال المراغى أن صاحب الحاصل جزم بتقديم رواية متأخر الإسلام وفى المختصر رجح رواية من لم يتأخر اسلامه وبينهما منافاة وإذا طبقنا ما ذكره المصنف على ما فى المختصر لزم عطف تأخر الاسلام على التباس اسمه فالمعنى يرجح بعدم تأخر اسلام الراوى وفيه بحث لأن عبارة المختصر ومتقدم الاسلام وفرق بينه وبين من لم يتأخر اسلامه لأن عدم التأخر يحتمل المقارنة وحينئذ لا يحكم بتقدم رواية أحدهما على الآخر إلا إذا علم أن سماع احدهما متأخر عن اسلامه وسماع الآخر لم يعلم حاله فحينئذ يرجح الخبر الذى سمعه رواته فى الإسلام على الخبر الذى

أشار بقوله وبحثهم تقديره وكثرة بحثهم وكذلك زيادة عدالتهم والوثوق به كما قاله ابن الحاجب الثالث عشر كثرة علم المزكين يعنى بالعلوم الشرعية كما اقتضاه كلام المحصول لكون الثقة بقولهم أكثر لا بأحوال الراوى كما قاله الشارحون فانه قد تقدم مايدل عليه الرابع عشر حفظ الراوى وهذا الكلام يحتمل أمرين صرح باعتبارهما فى المحصول أحدهما أن يكون أحدهما قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى لانه أبعد عن الشبهة قال وفيه احتمال الثانى أن يكون أحدهما أكثر حفظا أى أقل نسيانا فان روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر فان حملنا كلام المصنف على الثانى فيكون معطوفا على لفظ الكثرة من قوله وبكثرة المزكين تقديره ولكثرة حفظه الخامس عشر زيادة ضبط الراوى والضبط هو شدة الاعتناء بالحديث والاهتمام بأمره فاذا كان أحدهما أشد اعتناء به واهتماما يرجح خبره ولو كان ذلك يعنى زيادة الضبط لألفاظ الرسول عليه الصلاة والسلام بأن يكون أكثر حرصاً على مراعاة كلماته وحروفه قال فى المحصول فلو كان أحدهما أكثر ضبطاً لكنه أكثر نسيانا وكان الآخر بالعكس ولم يكن قلة الضبط وكثرة النسيان بحيث تمتنع من قبول خبره فالاقرب التعارض وهذا الذى قاله يدل على تفسير الضبط بما قلناه لا بعدم النسيان كما قاله الشارحون السادس عشر دوام عقل الراوى فيرجح الخبر الذى يكون راويه سليم العقل دائما على الخبر الذى اختلط عقل راويه فى بعض الأوقات هكذا أطلقه المصنف تبعا للحاصل والتحصيل وشرط فى المحصول مع ذلك أن لا يعلم هل رواه فى حال سلامة عقله أم فى حال اختلاطه السابع عشر شهرة الراوى لأن الشهرة بالمنصب أو بغيره مانعة من الكذب ومانعة أيضاً من التدليس عليه الثامن عشر نسبه التاسع عشر عدم التباس اسمه فان التبس اسمه باسم غيره أى من الضعفاء وصعب التمييز كما قاله فى المحصول كانت رواية غيره راجحة على روايته قال وكذلك صاحب الاسمين مرجوح بالنسبة إلى الإسم الواحد وهذا قد يدخل أيضا فى كلام المصنف وسبب مرجوحيته أن صاحب الإسمين يكثر اشتباهه بغيره مما ليس بعدل بأن يكون هناك غير عدل يسمى بأحد اسميه فاذا

لم يعلم وقت سماعه ولهذا رجح فى المحصول رواية خالد على رواية عمرو بن العاص وأما المنافاة بين الحاصل والمختصر فلا يضرنا كذا ذكر العبرى أقول التوفيق بينهما ان كلام الحاصل محمول على ما إذا علم ان المتقدم قال قبل إسلام المتأخر وان ماروراه المتقدم تقدم على ماروراه المتأخر إذ الغالب حينئذ ان متأخر الإسلام سمع الخبر وقت إسلام المتأخر عن سماع المتقدم خبره هذا فيكون خبر المتأخر ناسخا ويحمل ما فى المختصر على ما إذا اجتمع المتأخر مع المتقدم لاحتمال تأخر سماع كل واحد منهما وروايته عن سماع الخبر وروايته

روى عنه راو وظن سامعه أنه يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحداً قل احتمال اللبس العشرون تأخر اسلام الراوى فالخبر الذى يكون راويه متأخر الإسلام عن راوى الخبر الآخر راجح لأن تأخر الإسلام دليل على تأخر روايته هكذا ذكره صاحب الحاصل وابن الحاجب حكما وتعليلا فتبعه المصنف وجزم الآمدى بعكسه لقوة أصالة المتقدم فى الإسلام ومعرفته وأما الإمام فانه ذكر أيضاً كما قاله المصنف لكن شرط فيه أن يعلم أن سماعه وقع بعد إسلامه ثم قال والأولى أن يفصل فيقال المتقدم إذا كان موجوداً فى زمان المتأخر لم يمتنع أن تكون روايته متأخرة عن رواية المتأخر فأما إذا علمنا أن المتقدم مات قبل إسلام المتأخر أو علمنا أن روايات المتقدم أكثرها متقدم على روايات المتأخر فههنا نحكم بالرجحان لأن النادر ملحق بالغالب قال (الثانى بوقْتِ الرِّوايةِ فيُرجَّحُ الرَّاوِى فى البُلوغ على الرَّاوى فى الصِّبَا وفى البُلوغ والمُتَحمِّلُ وقْتَ البُلوغ على المتَحمِّل فى الصِّبا أوْ فيه أيْضاً) أقول الوجه الثانى الترجيح بوقت الرواية وقد ذكر المصنف لذلك أمرين أشار إليها بقوله فيرجح الراوى فى البلوغ الخ لكن الثانى منهما أنه هو ترجيح بوقت المتحمل لا بوقت الرواية كما سيأتى والوجهان المذكوران يمكن تقريرهما على وجهين التقدير الأول أن يكون المراد أن الراوى لحديث فى زمان البلوغ فقط راجحاً على من روى ذلك الحديث مرتين مرة فى بلوغه ومرة فى صباه لأن الراوى فى هاتين الحالتين يكون متحملا فى وقت الصبا بالضرورة ولا شك أن الاعتماد على ضبط البالغ أكثر (قوله والمتحمل) يعنى أن المتحمل لحديث فى زمان البلوغ راجح الرواية أيضاً على من تحمله مرتين مرة فى صباه ومرة فى بلوغه لجواز أن تكون روايته

مع المتقدم اهتمامه بالصون والتحرز من الكذب أكثر غالبا فهذه عشرون للترجيح بحال الراوى غير أن الجاربردى جعل كثرة بحث المزكى وكثرة علمه قسما واحداً ولزيادة الضبط قسمين أحدهما كون الراوى أضبط مطلقاً والثانى كونه اضبط لألفاظه عليه السلام والعبرى جعل الأول قسمين والثانى قسما وهذا أقرب على مالا يخفى الوجه (الثانى) الوجوه السبعة الترجيح (بوقت الرواية فيرجح الراوى فى البلوغ على الراوى فى الصبا وفى البلوغ) يرجح (والمتحمل) أى الخبر الذى يحمله راويه فى (وقت البلوغ على المتحمل) أى الخبر الذى تحمله راويه (فى) زمان (الصبا) لأن البالغ أكمل من الصبى (أو فيه أيضاً) أى يرجح المتحمل فى البلوغ فقط على المتحمل فى البلوغ والصبا أيضا . لأن الراوى إذا تحمل الحديث فى الصبا فربما يتساهل فى ضبطه فيغفل عن شىء فيه ثم إذا تحمله مرة أخرى زمان البلوغ فربما يعتمد على ما تحمله فى صباه فلا يضبطه كما يجب فيغفل عما غفله فى المرة الأولى بخلاف من تحمل الحديث فى الكبر فقط فانه يحتاط فى ضبطه فوق

بواسطة تحمله الواقع فى حال الصبا دون الواقع فى حال البلوغ وإلى الوقتين أشار بقوله وفيه أيضاً أى فى البلوغ منضما إلى ماذكرناه وهو الصبا التقرير الثانى أن يكون المراد أن الخبر الذى يكون راويه لا يروى الأحاديث إلا فى وقت بلوغه راجح على خبر الذى لم يروها إلا فى صباه أو روى بعضها فى صباه وبعضها فى بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من مروياته فى حال الصغر ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول فى التحمل أيضاً فيرجح الخبر الذى لم يتحمل راويه الأحاديث إلا فى زمان بلوغه على من لم يتحمل الا فى زمان صباه أو تحمل بعضها فى صباه وبعضها فى بلوغه لاحتمال أن يكون هذا الخبر من الأحاديث المتحملة فى حال الصغر هذا حاصل التقريرين المشار اليهما فمن الشارحين من قرره بالأول ومنهم من قرره بالثانى وكلام الإمام يحتمل كلا منهما فان أراد المصنف الثانى وهو الأقرب إلى كلام الإمام فهو صحيح وان أراد الأول فهو بعيد فى المعنى لا يكاد يوجد التصريح به لأحد وأيضاً فان ماذكره فى الرواية فهو داخل على هذا التقرير فيما ذكره فى التحمل لأن الراوى فى البلوغ الذى قدم على الراوى فى البلوغ وفى الصبا ان تحمل فى البلوغ فتقديمه إنما هو تقديم لمن تحمل فى البلوغ على من تحمل فى الصبا لأن الرواية فى الصبا والبلوغ تستلزم التحمل فى الصبا قطعا وقد ذكره من بعد وان كان قد تحمل فى الصبا ولكنه روى فى البلوغ فقط فكيف يقدم على من شاركه فى هذا بعينه وزاد عليه بأن روى مرة أخرى فى البلوغ لا جــــرم أن الآمدى وابن الحاجب وصاحب التحصيل لم يذكروا سوى التحمل وقد وقع كذلك فى نسخة بعض الشارحين فشرحه ثم استدل عليه بأن هذا ترجيح بوقت التحمل وكلامه فى الترجيح بوقت الرواية والنسخة التى وقعت لهذا الشارح غلط قال : (الثالث بكيفيّة الرّواية فيُرجَّح المُتَّفَق على رفْعِه والمحكىّ بسَبَبِ نزولِه وبِلفْظِه وما لمْ يُنكِره راوِى الأصل)

ما يحتاط فيه المتحمل فى الزمانين الوجه (الثالث) الترجيح (بكيفية الرواية فيرجح المتفق على رفعه) أى الخبر المجمع على أنه مرفوع إلى النبى عليه السلام على المختلف فى أنه مرفوع أو موقوف على الراوى (و) كذا يرجح (المحكى بســـبب نزوله) على غيره لأن ذكر سبب النزول يدل على الإسلام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف الآخر (و) يرجح المحكى (بلفظه) أى النبى عليه السلام على المحكى بمعناه لكون الأول متفقاً على قبوله (و) يرجح (مالم ينكره راوى الأصل) يعنى الخبر الذى لم ينكره المروى عنه وهو الأصل أى رواية الراوى الفرع إياه عنه يرجح ما انكره فان الثانى مختلف فى قبوله والمختار التفصيل وهو ان الأصـــل ان جزم فى الانكار لم يقبل سواء جزم الفرع بالرواية عنه أولا وان تردد فان جزم الفرع بالرواية قبل وان تردد هو أيضاً فلا

أقول الوجه الثالث بكيفية الرواية وهو أربعة أمور الاول ترجيح الخبر المتفق على رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم على الخبر الذى اختلف فى كونه مرفوعا إليه أو موقوفاً على الصحابى الثانى الخبر المحكى مع سبب نزوله راجح على الخبر الذى لم يذكر معه ذلك لان ذكر الراوى لسبب النزول يدل على اهتمامه بمعرفة ذلك الحكم وهذا إذا كانا خاصين فان كانا عامين فالامر بالعكس كما نقله الإمام هنا ونص عليه الشافعى كما تقدم نقله عنه فى الكلام على أن خصوص السبب لا يخصص قال ابن الحاجب اللهم إلا إذا تعارض فى صاحب السبب فانه أولى لان ترك الجواب مع الحاجة مما يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة ثم أن المصنف لو عبر بالورود عوضا عن النزول لكان صريحا فى تناول الاخبار الثالث يرجح الخبر المحكى بلفظ الرسول عليه السلام على الخبر المروى بالمعنى وكذلك على الخبر الذى يحتمل أن يكون قد روى بالمعنى كما قاله فى المحصول لان المحكى باللفظ مجمع على قبوله بخلاف المحكى بالمعنى الرابع إذا أنكر الاصل رواية الفرع عنه فان جزم بالإنكار لم تقبل رواية الفرع وان تردد قبلت كما سبق فى الاخبار فان قبلناها فيكون الخبر الذى لم ينكره الاصل راجحا عليه وتعبير المصنف بقوله راوى الاصل هو عبارة الإمام أيضاً ولكن ليس له هنا مدلول مستقيم بل الصواب زيادة أل فى راوى أو حذفه بالكلية قال (الرابع بوقْتِ وُرُودِهِ فتُرجَّحُ المدَنيَّاتُ والمُشْعِرُ بِعُلو شأنِ الرَّسول علَيه الصَّلاةُ والسَّلامُ والمُتَضَمِّنُ للتَّخفيفِ

وكذا يرجح المسند على المرسل وكذا مرسل التابعى على مرسل تبع التابعى ويرجح المسند المعنعن على المسند إلى كتاب معروف من كتب المحدثين أو الثابت بالشهرة غير مسند إلى كتاب وكذا المسند إلى كتاب معروف على مشهور غير مسند والمسند إلى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخارى ومسلم على ماليس كذلك كسنن أبى داود والمسند اتفاقا على ما اختلف فى إسناده وإرساله والمتواتر الظنى الدلالة على المسند الوجه (الرابع) الترجيح (بوقت وروده) أى الخبر (فترجح المدنيات) أى الاخبار الواردة وقت كونه عليه السلام فى المدينة على الكتاب لان أكثر المدنيات بعد الهجرة وأكثر الكتاب قبل الهجرة وكذا الكلام فى الآيات (و) يرجح الخبر (المشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام) على مالا يدل عليه أو الظاهر تأخر الأول عن الثانى لان علو شأنه وإظهار دينه على الاديان كلها كان فى آخر أمره (و) يرجح الخبر (المتضمن للتخفيف) على مايتضمن التغليظ لان المخفف أظهر تأخراً لانه كان عليه السلام يغلظ فى أول الامر رفعاً ودفعاً للعادات الجاهلية قال عليه السلام بعثت لرفع العادات ويميل إلى التخفيف آخراً فى المحصول وهذا ضعيف لانه عليه السلام ما كان يغلظ إلا عند علو شأن

والمُطلقُ علىٰ متقدِّم التَّاريخ والمؤرَّخُ بتاريخٍ مُضيّق والمتَحمّل فى الإسلام)
أقول الوجه الرابع الترجيح بوقت ورود الخبر وهو ستة أقسام ذكرها الإمام وضعفها فافهم
ذلك أحدها الآيات والأخبار المدنيات راجحة على المكيات واعلم أن المصطلح عليه بين أهل
العلم أن المكى ماورد قبل الهجرة سواء كان فى مكة أو غيرها والمدنى هو ماورد بعدها سواء
كان فى المدينة أو فى مكة أو فى غيرها وهذا الاصطلاح ليس هو المراد هنا لأنه لو كان كذلك
لكان المدنى ناسخا للمكى بلا نزاع وقد تقدمت هذه المسألة فى تعارض النصين وأيضا فلأن
تقديم المنسوخ على الناسخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الإمام فى الكلام على الترجيح
بالحكم بل المراد أن الخبر الوارد فى المدينة مقدم على الوارد فى مكة سواء علمنا أنه كان قد
ورد فى مكة قبل الهجرة أو لم نعلم الحال والعلة فيه ماقاله الإمام أن الغالب فى المكيات
ورودها قبل الهجرة والوارد منها بعد الهجرة قليل والقليل ملحق بالكثير فيحصل الظن
بأن هذا الحديث الوارد فى مكة إنما ورد قبل الهجرة وحينئذ فيجب تقديم المدنى عليه لكونه
متأخراً الثانى الخبر المشعر بعلو شأن الرسول عليه السلام راجح على مالا يكون كذلك لأن
ظهور أمره وعلو شأنه كان فى آخر عمره فدل على التأخير هكذا أطلقه المصنف تبعاً للحاصل
وقال فى المحصول الأولى أن يفصل فيقال إن دل أحدها على العلو والآخر على الضعف
قدم الدال على العلو واما إذا لم يدل الآخر لا على القوة ولا على الضعف فمن أين يقدم الأول
عليه وقد يجاب عما قاله انه إذا كان التأخير سبباً للرجحان فالدال على العلو معلوم التأخير
أو مظنونه بخلاف مالم يدل على شىء ومايقطع برجحانه أو يظن راجحاً على مالا يكون
كذلك وأيضاً فانه قد ذكر فى السادس من هذا القسم مايعكر عليه فتأمله الثالث الخبر
المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ لأنه أظهر تأخراً فان النبى صلى الله عليه
وسلم كان يغلظ فى ابتداء أمره زجراً لهم عن العادات الجاهلية ثم مال إلى التخفيف
هكذا ذكره صاحب الحاصل وتبعه المصنف وإطلاق هذه الدعوى مع ما سيأتى من كون
المحرم مقدما على المبيح لايستقيم وقد جزم الآمدى بتقديم الدال على التشديد قال لأن

وهو آخر زمانه فيكون خبر التغليظ متأخراً (و) يرجح (المطلق) أى الخبر المروى
مطلقاً (على) المروى فى وقت (متقدم التاريخ) لاحتمال وروده المطلق فى آخر العهد
(و) يرجح الخبر (المؤرخ بتاريخ مضيق) على الخالى عن التاريخ إذ الأول أظهر
تأخراً مثاله ماروى أنه عليه السلام فى مرضه الذى توفى فيه خرج وصلى بالناس قاعدا
وهم قيام فانه راجح على ماروى أنه قال إذا صلى الإمام قاعدا فصلوا قعوداً أجمعين
(و) كذا يرجح (المتحمل) أى الخبر الذى يحمله الراوى (فى الإسلام) على المتحمل

احتمال تأخره أظهر لأن الغالب منه عليه السلام أنه ما كان شدد إلا بحسب علو شأنه ولهذا أوجب العبادات شيئاً فشيئاً وحرم المحرمات شيئاً فشيئاً وتبعه ابن الحاجب على ذلك واعلم أن الإمام ذكر هذا الحكم فى حادثة كان الرسول عليه السلام يغلظ فيها زجراً للعرب عن عاداتها ثم خفف فيها نوع تخفيف ولا يلزم من تقديم المتضمن للتخفيف فى هذه المسألة لقرينة العدول إلى التخفيف فى نوع أن يقدم المتضمن للتخفيف مطلقا كما ظنه صاحب الحاصل والمصنف وحينئذ فليس بين الإمام والآمدى اختلاف وسيأتى فى الفروع الزائدة كلام آخر متعلق بهذا الرابع الخبر المروى مطلقاً أى من غير تاريخ يكون راجحاً على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم لأن المطلق أشبه بالمتأخر وإنما قيد بقوله بتاريخ متقدم لأن التاريخ لو كان مضيقاً لكان الحكم بخلافه كما سيأتى الخامس يرجح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق أى وارد فى آخر عمره عليه السلام على الخبر المطلق لأنه أظهر تأخراً ومثله الإمام بأنه صلى الله عليه وسلم فى مرضه الذى توفى فيه صلى بالناس قاعداً والناس قيام وهو يقتضى اقتداء القائم بالقاعد وقال صلى الله عليه وسلم وإذا صلى جالسا يعنى الإمام فصلوا جلوساً أجمعين وهو يقتضى عدم جواز ذلك فرجحنا الاول لما قلناه السادسُ إذا أسلم الراويان فى وقت واحد كاسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم أن أحدهما تحمل الحديث بعد اسلامه فان خبره راجح على الخبر الذى لا يعلم هل تحمله الآخر فى حال إسلامه أم فى حال كفره كما قاله فى المحصول قال لأنه أظهر تأخراً قال: (الخامس باللَّفظ فيرجَّح الفَصيحُ لا الأفْصح والخاص وغَيرِ المخصَّصِ والحَقيقة والأشْبَه بها

حال الكفر لأن المسلم أشد اهتماما بالخبر من الكافر الوجه (الخامس) الترجيح (باللفظ فيرجح) الخبر (الفصيح) على غير الفصح و (لا) يرجح (الأفصح) على الفصيح أما الاول فلأن الفصيح متفق عليه وغيره مختلف فيه وذلك لأن النبى عليه السلام كان أفصح الناس فغير الفصيح لا يناسب كلامه وأما الثانى فلأنه لا يجب أن يتساوى جميع طبقات كلام الفصيح بل يجوز أن يكون بعضها أفصح من البعض كاختلاف طبقات آيات القرآن فى البلاغة وإن اشترك الكل فى حد الاعجاز (و) يرجح الخبر (الخاص) على العام كما تقدم فى بحث العام والخاص (و) كذا يرجح (غير المخصص) من العام أى الباقى على عمومه واستغراقه على الخبر العام المخصوص لأن الاول حقيقة بلا خلاف دون الثانى وكذا يرجح ما يلزم فيه تخصيص العام على ما فيه يلزم تأويل الخاص ويرجح الخاص من وجه العام من وجه على العام من كل وجه (و) يرجح الخبر الذى هو (الحقيقة) على الخبر المستعمل مجازاً إذ الأصل الحقيقة (و) كذا يرجح الخبر الذى هو انجاز (الاشبه بها)

فالشَّرعيَّة ثم العرفيَّة والمستغنى عن الإضمارِ والدَّالُّ على المرادِ من وجهين وبغير وسط والمومىء إلى علَّة الحكم والمذكور معارضه معه والمقرون بالتَّهديد) أقول الوجه الخامس الترجيح باللفظ وهو بأمور الأول : أن يكون لفظ أحد الخبرين فصيحا ولفظ الآخر ركيكا بعيداً عن الاستعمال فان الفصيح مقدم إجماعا للاتفاق على قبوله قال الامام بخلاف الركيك فان منهم من رده لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان أفصح العرب فلا يكون ذلك كلاما له ومنهم من قبله وحمله على أن الراوى رواه بلفظ نفسه وأما الأفصح فلا يرجح على الفصيح خلافا لبعضهم لأن الرجل الفصيح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح الثانى يرجح الخاص على العام لما تقدم فى موضعه * الثالث العام الباقى على عمومه راجح على العام المخصص للاختلاف فى حجيته وهذا القسم يستغنى عنه بما سيأتى من تقديم الحقيقة على المجاز لأن العام المخصص مجاز مطلقاً عند المصنف الرابع ترجيح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة على المستعمل بطريق المجاز لأن دلالة الحقيقة أظهر وهذا فيما إذا لم يكن المجاز غالباً فان غلب ففيه خلاف سبق فى موضعه الخامس إذا تعارض خبران ولا يمكن العمل بأحدهما إلا بارتكاب المجاز وكان مجاز أحدهما أشبه بالحقيقة من مجاز الآخر فانه يرجح عليه لقربه وقد مر تمثيل ذلك فى المجمل والمبين السادس الخبر المشتمل على الحقيقة الشرعية يرجح على الخبر المشتمل على

أى بالحقيقة على المجاز الذى هو أقل شبها بها لأن الأول أقرب إلى الأصل وأقل خلافا له مثاله قوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب فالحقيقة فى هذه الصورة نفى حقيقة الصلاة وحينئذ يكون حمله على نفى الصلاة راجحاً على حمله على عدم الفضيلة لأن نفى الصحة أشبه من نفى الفضيلة لأن الغير الصحيحة كالمعدومة بخلاف المنفى فضيلتها ويرجح الخبر الذى لفظه الحقيقة (فالشرعية) أى الدال على الحكم بالوضع الشرعى على الحقيقة العرفية لأن المراد تعريف الشرع (ثم العرفية) على اللغوية لأن تبادر الذهن إلى العرفية أكثر منه إلى اللغوية (و) كذا يرجح الخبر (المستغنى عن الإضمار) على المحتاج اليه إذ الأصل عدم الإضمار (و) يرجح الخبر (الدالّ على المراد من وجهين) على الدال عليه من وجه واحد لأن الظن الحاصل من وجهين أقوى (و) يرجح الخبر الدال على المراد (بغير وسط) على الدال عليه بواسطة لأن تطرق الإحتمال اليه أقل (و) كذا يرجح الخبر (المومىء إلى علة الحكم) مع الدلالة عليه على مالم يكن مومياً اليها لكون الأول منها على مناط الحكم دون الثانى (و) يرجح (المذكور معارضه) أى الخبر الذى ذكر معارضه (معه) المعارض كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها لتأيده بالتنصيص على ترجيحه على المعارض (و) كذا يرجح الخبر (المقرون بالتهديد)

الحقيقة العرفية أو اللغوية لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله أنه يخاطب بها ثم أن المشتمل على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية لاشتهار العرفية وتبادر معناها السابع يرجح الخبر المستغنى عن الإضمار على الخبر المفتقر اليه لأن الإضمار على خلاف الأصل وهذا القسم أيضاً داخل فى تقديم الحقيقة على المجاز لأن الإضمار نوع من المجاز الثامن يرجح الخبر الدال على المراد من وجهين على الدال عليه من وجه واحد لأن الظن الحاصل من الأول أقوى لتعدد جهة الدلالة التاسع يرجح الخبر الدال على المراد بغير واسطة على الدال عليه بواسطة لأن قلة الوسائط تقتضى كثرة الظن ومثاله قوله عليه السلام الأيم أحق بنفسها من وليها مع قوله عليه السلام أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فان الأول يدل على صحة نكاحها إذا نكحت نفسها بإذن وليها كما يقول أبو حنيفة والثانى يدل على بطلانه كما يقوله الشافعى ولكن بواسطة وذلك لأنه يدل على البطلان عند عدم الإذن وإذا بطل ذلك بطل أيضاً مع الإذن للاتفاق بين الإمامين على عدم الفصل العاشر يرجح الخبر المومى إلى علة الحكم على الخبر الذى لا يكون كذلك لأن انقياد الطباع إلى الحكم المعلل أسرع الحادى عشر الخبر الذى ذكر معه معارضه كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها يرجح على ما ليس كذلك لأن ترجيحه إنما يكون باعتقاد تأخره عن الخبر الدال على النهى وتأخره عنه يقتضى الفسخ مرة واحدة بخلاف ترجيح الدال على النهى فانه يقتضى الفسخ مرتين لأنه لابد من اعتقاد وروده بعده وحينئذ فيكون ناسخا للاباحة التى فيه والإباحة التى فيه ناسخة للنهى المخبر عنه وهو المشار اليه بقوله كنت نهيتكم وهذا التقرير صحيح واضح خلافا لما توهمه بعض شارحى المحصول الثانى عشر الخبر المقرون بالتهديد كقوله عليه السلام من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم راجح على ما ليس كذلك لأن اقترانه بالتهديد يدل على تأكد الحكم الذى تضمنه وكذلك لو كان التهديد فى أحدهما أكثر كما قاله فى المحصول وأهمله المصنف تبعاً للحاصل قال (السادس بالحكم فيُرجَّح المُبقى لحكم الأصْل لأنه لوْ لمْ يتأخرْ عن النّاقل لمْ يُفِد والمحرِّم على المُبيح لقوله

على الخالى عنه وكذا ما كان التهديد فيه أكثر لاشتماله على تأكد الحكم الوجه (السادس) الترجيح (بالحكم فيرجح) الخبر (المبقى لحكم الأصل) كالبراءة الأصلية على ما هو ناقل له لتأخر المتقدم (لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد) فائدة جديدة حينئذ سوى التأكيد لما ثبت بالأصل بخلاف ما إذا تأخر فانه يفيد التأسيس وهو خير من التأكيد (و) كذا يرجح الخبر (المحرم على) الخبر (المبيح لقوله

عَليْه السَّلامُ ما اجْتَمع الحَلالُ والحَرامُ إلاّ وَغلبَ الحَرامُ الحَلالَ وللاحْتِياط ويُعادِل المُوجب

عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا) وقد (وغلب الحرام الحلال وللاحتياط) والاجتناب عن الوقوع فى الحرام لأنه على تقدير الإباحة لا يكون فى تركه ضرر وعلى تقدير الحظر يتوقع ضرر يترتب العقاب على الاتيان به ولهذا قدم فى المتولد بين مالا يؤكل لحمه وما يؤكل بالتحريم (ويعادل الموجب) أى ولكون المحرم معادلا للموجب لاستدعائه الذم على الفعل كاستدعاء الموجب الذم على الترك والموجب راجح على المبيح وفاقا فكذا المحرم وعلى هذا يكون وتعادل مجروراً عطفاً على الاحتياط ودليلا ثالثا على ترجيح المحرم على المبيح كذا ذكر العبرى أقول ويجب أن يؤول التعادل بالمعادلة ويكون من إضافة المصدر إلى الفاعل أو المفعول وحذف أحدهما وإلا فالتفاعل يوجب ذكر المتفاعلين فان قلت يجوز أن يكون على لفظ المضارع مع أنه دليل ثالث بمعنى ولأنه تعادل قلنا هو بعيد عن اللفظ وما ذكرناه أقرب فان قلت قد سلف أن الاضمار مثل المجاز قلنا ذلك فيما لم يكن قرينة المجاز أظهر وجعل المراغى والخنجى والجاربردى ذلك مسألة مبتدأة أى وإذا ورد خبر أن أحدهما محرم والآخر موجب تعارضا وتعادلا لاشتمال كل منهما على خوف ضرر العقاب أما الأول فعلى الفعل وأما الثانى فعلى الترك قال العبرى هذا على زعم أن يعادل على لفظ المضارع والأظهر ما ذكرنا لأن هذا الباب لبيان الترجيح دون التعادل أقول لا بعد فى ذكر التعادل بينهما بطريق الاستتباع وإن انعقد الباب لبيان الراجح اعلم أنه ذهب أبو هاشم وعيسى ابن أبان إلى تساوى المحرم والمبيح والتساقط ولم يذهب أحد إلى ترجيح الإباحة والمفهوم من شرح المختصر للمحقق أنه مذهب البعض يدل عليه قوله قيل بل تقدم الإباحة على الحظر وهذا مأخوذ من تجوز الآمدى حيث قال يمكن ترجيح الإباحة من جهة أنا لو عملنا بالمحرم لزم منه فوات مقصود الإباحة من الترك مطلقاً ولو عملنا بالإباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر بالكلية لأن الغالب أنه لو كان حراما فلا بد وأن يكون لمفسدة ظاهرة وعند ذلك فالغالب أن المكلف يكون عالما بها قادراً على دفعها لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح ولأن المباح مستفاد من التخيير قطعاً بخلاف استفادة الحرمة من النهى لتردده بين الحرمة والكراهة وإلى الوجه الأول أشار المحقق بقوله لئلا تفوت مصلحة إرادة المكلف ثم قال ولأنه لو قدم لكان إيضاح واضح وهو الجواز الأصلى وتحقيقه على ما ذكره الفاضل أنه لو رجح الحظر لكان بمنزلة جعل المحرم متأخرا لوروده عن المبيح ناسخا له فيكون المبيح المقدم عليه فى الورود إيضاحا للواضح بخلاف ما إذا قدر وروده بعد المحرم

ومُثْبِتُ الطَّلاقِ والعِتاق لأنَّ الأصْلَ عَدمُ القَيْد ونافِى الحَدِّ لأنَّه ضررٌ لقَوْله عَليه الصَّلاة والسَّلامُ ادرَؤا الحُدودَ بالشُّبُهات) قول الوجه السادس الترجيح بالحكم وهو بأمور الأول يرجح الخبر المبقى لحكم الأصل أى المقرر لمقتضى البراءة الأصلية على الخبر الناقل لذلك الحكم أى الرافع كقوله عليه السلام من مس ذكره فليتوضأ مع قوله إن هو إلا بضعة منك لأن المبقى متأخر عن الناقل إذ لو لم يتأخر عنه لم يكن له فائدة لأنه حينئذ يكون وارداً حيث لايحتاج اليه لأن فى ذلك الوقت نعرف الحكم بدليل آخر وهو البراءة الأصلية والاستصحاب وإذا كان متأخراً عن الناقل كان أرجح منه وهذا الذى اختاره المصنف ذكر الإمام أنه الحق ونقل عن الجمهور أنهم رجحوا الناقل لأن الناقل يستفاد منه مالا يعلم من غيره بخلاف المبقى ولأن الأخذ بالمبقى يستدعى تأخر وروده عن الناقل وفى ذلك تكثير النسخ لأن الناقل حينئذ يزيل حكم العقل ثم المبقى يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به ففيه تقليل للنسخ لأن المبقى حينئذ يكون وارداً أولا لتأكيد حكم النقل ثم يرد الناقل بعده لازالة حكمه فيلزم النسخ مرة واحدة والجواب عن الأول ماقلناه فى الدليل السابق وهو عدم الفائدة وعن الثانى أن رفع حكم الأصل ليس بنسخ لما تقدم فى حد النسخ فلا يلزم من تقديم المبقى تكثير النسخ وأيضاً فلو اعتقدنا تأخر الناقل لكان ناسخاً لحكم ثابت بدليلين وهما البراءة الأصلية والخبر المؤكد لها بخلاف ماقلناه فانه لايكون المنسوخ إلا دليلا واحداً الثانى الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على الإباحة كما جزم به المصنف واختاره ابن الحاجب وكذلك الآمدى ونقله عن أصحابنا وعن الأكثرين وقيل بترجيح الإباحة لاعتضادها بالأصل حكاه ابن الحاجب وقيل يستويان واختاره الغزالى ولم يرجح الإمام شيئاً والمراد بالإباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لأن التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب

(و) ترجح الخبر هو (مثبت الطلاق والعتاق) على الخبر النافى لهما (لأن الأصل عدم القيد) أى قيد النكاح وملك اليمين وهذا ماقاله الكرخى ان ما حكمه وقوع الطلاق أو العتق أولى لأنه على وفق الدليل الباقى لملك البضع وملك اليمين والنافى لهما على خلافه وقال الآمدى ويمكن أن يقال بل النافى لهما أولى لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح ولثبات ملك اليمين المرجح على النافى لهما (و) وكذا يرجح الخبر الذى هو (نافى الحد) على مثبته (لأنه) أى الحد (ضرر) وهو منفى بقوله لاضرر ولا ضرار فى الإسلام ولأن نافى الحد أورث شبهة فى الجناية فيكون مدروءاً (لقوله عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات) فلا يبقى المثبت له معمولا الوجه

ولأن الدليلين المذكورين فى الكتاب يقتضيان ذلك أيضاً احتج القائلون بالتحريم بأمرين أحدهما قوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام على الحلال الثانى أن الاحتياط يقتضى الأخذ بالتحريم لأن ذلك الفعل ان كان حراما ففى ارتكابه ضرر وإن كان مباحا فلا ضرر فى تركه (قوله ويعادل الموجب) يعنى أن الخبر المحرم يعادله الخبر الموجب فاذا ورد دليلان أحدهما يقتضى تحريم شىء والآخر يقتضى إيجابه فيتعادلان أى يتساويان حتى لا يعمل بأحدهما الا بمرجح لأن الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والخبر الموجب يتضمن استحقاق العقاب على الترك فيتساويان أى وإذا تساويا فيقدم الموجب على المبيح لأن المحرم متقـــدم على المبيح كما تقدم والمساوى للمقدم مقدم والحكم بالتساوى هو رأى الامام واتباعه وجزم الآمدى بترجيح المحرم لأن اعتناء الشرع بدفع المفاسد آكد من اعتنائه بجلب المصالح وذكر ابن الحاجب نحوه أيضاً الثالث يرجح الخبر المثبت للطلاق أو العتاق على الخبر النافى له خلافا لبعضهم لأن الأصل عدم القيد فالخبر الدال على ثبوت الطلاق أو العتاق دال على زوال قيد النكاح أو ملك اليمين فيكون موافقاً للأصل وحينئذ فيكون أرجح وهذا الذى جزم به المصنف جزم به الآمدى حكما وتعليلا ثم قال ويمكن أن يقال بل النافى أولى لأنه على وفق الدليل المقتضى لصحة النكاح وإثبات ملك اليمين والدليل المقتضى لصحتها راجح على النافى له وذكر ابن الحاجب نحو ذلك أيضاً ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل ترجيح المثبت عن الكرخى فقط ونقل عن قوم آخرين أنهما يستويان الرابع يرجح الخبر النافى للحد على الخبر الموجب له خلافا لبعضهم والدليل عليه أمران أحدهما ان الحد ضرر والضرر منفى عن الاسلام لقوله عليه الصلاة والسلام لاضرر ولا إضرار فى الاسلام الثانى قوله عليه الصلاة والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات فان ورود الخبر فى نفى الحد إن لم يوجب الجزم بذلك فلا أقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث وهذا الذى جزم به المصنف جزم به أيضاً الآمدى وابن الحاجب ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل المذكور هنا عن بعض الفقهاء فقط ثم قال وأنكره المتكلمون نعم كلامه فى هذا القسم وفى الذى قبله يميل إلى ما اختاره المصنف لأنه استدل له وكذلك فعل أتباعه كصاحب الحاصل قال : (السابع بعَمل أكْثرِ السَّلف) أقول الوجه السابع الترجيح بالأمر الخارجى كما قاله الامام فيرجح أحد الخبرين على الآخر بعمل أكثر السلف خلافا لبعضهم لأن الأكثر يوفق للصواب مالا يوفق له الأقل ولم يرجح الامام شيئاً بل نقل الترجيح عن عيسى بن أبان

(السابع) الترجيح (بعمل أكثر السلف) بمقتضاه لأن عمل أكثرهم وإن لم يكن موجباً لكن مما يصلح للترجيح لأن الأكثر يوفقون للصواب مالا يوفق له الأقل

فقط ثم نقل عن آخرين أنه لايفيد ترجيحاً لكونه ليس بحجة وذكر صاحب الحاصل نحوه أيضاً والتعبير بأكثر السلف عبر به الامام أيضاً وهو يقتضى أن مادون ذلك لايحصل به الترجيح وهو مخالف لما جزم به الآمدى واقتضاه كلام ابن الحاجب وهذا فى غير الصحابة أما الصحابة فان قول بعضهم كاف فى الرجحان كما جزم به الامام (فصل فى أمور أخرى يحصل بها الترجيح) ذكرها الامام وأهملها المصنف الأول أن يكون طريق احدى الروايتين يقل فيها اللبس كما إذا أخبر أنه شاهد زيدا بالبصرة قبل الظهر فانه يرجح على من أخبر أنه شاهده ببغداد وقت السحر الثانى أن يذكر المزكى سبب العـــدالة الثالث أن يجزم أحدهما ويقول الآخر كذا فيما أظن الرابع يرجح الحديث القولى على الفعلى لأن القول أدل وهذا قد سبق من كلام المصنف الخامس يرجح المسند على المرسل ان قلنا بقبوله وقال عيسى بن أبان يقدم المرسل وقال القاضى عبد الجبار يستويان السادس رجح قوم بالحرية والذكورة قياساً على الشهادة قال وفيه احتمال السابع يرجح اللفظ المتفق على وضعه المسماه على اللفظ المختلف فيه الثامن أن يكون أحدهما قد نص على الحكم مع تشبيهه بمحل آخر والآخر ليس كذلك فانه يقدم الأول فى المشبه والمشبه به جميعاً لأن تشبيه محل بمحل فيه إشارة إلى وجود علة جامعة مثاله قول الحنفية فى قوله عليه الصلاة والسلام أيما اهاب دبغ فقد طهر كالخمر تخلل فتحل ان هذا راجح فى المشبه على قوله عليه السلام لاتنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وفى المشبه به على قوله عليه السلام فى الخمر أرقها التاسع التأكيد كالتكرار فى قوله فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل * فصل فى مرجحات أخرى * ذكرها ابن الحاجب تبعاً للآمدى فيرجح بتفسير الراوى قولا وفعلا ويقربه عند السماع وبقراءة الشيخ وعمل أهل المدينة والخلفاء الأربعة ويرجح الأخف على الاثقل وجزم الآمدى فى منتهى السول بعكسه ولم يرجح فى الاحكام شيئاً ويرجح الأمر على النهى ودلالة الاقتضاء على المفهوم وعلى الايماء ومفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة لانه متفق عليه وقيل بالعكس لأن فائدة مفهوم الموافقة هو التأكيد وفائدة مفهوم المخالفة هو التأسيس والتأسيس خير ولم يرجح الآمدى فى الاحكام شيئاً نعم جزم فى منتهى السول بما صححه ابن الحاجب ويرجح مخصص العام على تأويل الخاص لكثرة الأول والعموم المستفاد من قبيل الشرط والجزاء على العموم المستفاد من قبيل النكرة المنفية أو غيرها لأن الشرط كالعلة والحكم المعلل أولى والخطاب التكليفى على الخطاب الوضعى لاشتمال التكليفى على زيادة الثواب وإذا ورد الخطاب على سبيل الاخبار كقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم أوفى معرض الشرط كقوله تعالى ومن دخله كان آمنا وورد الخطاب الآخر شفاها كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا فالخطاب الشفاهى أولى من المطلق فى حق من ورد الخطاب عليه والآخر أولى من حق الغائبين لأنهم إنما يعممهم

. . . .

بدليل منفصل وإذا كان أحد الخبرين أمس من الآخر فى الحاجة بأن يكون قد قصد به الحكم المختلف فيه فهو أولى من الذى لم يقصد به ذلك كقوله تعالى وأن تجمعوا بين الأختين فان هذا قد ورد لبيان تحريم الجمع بين الأختين فهو أولى من قوله أو ماملكت أيمانهم فانه لم يقصد به ذلك ويرجح الخبر المسند على الخبر المعزو إلى كتاب معروف والمعزو إلى كتاب معروف على الخبر المشهور وبمثل البخارى ومسلم على غيره وقد ذكر ابن الحاجب وغيره مرجحات أخرى سبقت فى كلام المصنف فى مواضعها قال (الباب الرابع فى تراجيح الأقيسة وهى بوجوه الأول : بِحَسَبِ العِلَّةِ فتُرَجَّحُ المظنَّةُ ثمَّ الحِكْمَةُ ثمَّ الوصْفُ العدَمىُّ ثمَّ الحُكْمُ الشَّرعىُّ

(الباب الرابع فى ترجيح الأقيسة) بعضها على بعضها (وهى بوجوه) خمسة (الأول بحسب العلة) قال العبرى والعلة كما عرفت تنقسم تارة باعتبار وجودها وعدمها فى ذاتها إلى وجودية وعدمية والأولى إلى شرعية وعقلية والشرعية إلى حقيقية واضافية والحقيقية إلى الظاهرة المنضبطة وتسمى المظنة وإلى غيرها كالمصلحة التى لاتكون ظاهرة ومنضبطة وتسمى الحكمة واردة باعتبار وجود الحكم المعلل هنا وعدمه إلى ما يكون علة الحكم الوجودى أو العدمى سواء كانت فى نفسها وجودية أو عدمية وتارة باعتبار بساطتها وتركبها إلى بسيطة ومركبة وحينئذ تقع الأقيسة لكل من هذه الإعتبارات تراجيح أما بالاعتبار الأول (فترجح المظنة) أى التعليل بها على التعليل بالحكمة لأن الأول متفق عليه (ثم) يرجح (الحكمة) أى التعليل بها على التعليل بالعدمى لأن العلم بالعدم لايدعو إلى شرع الحكم إلا للعلم باشتماله على نوع من المصلحة فالداعى إلى شرع الحكم إنما يكون المصلحة لا العدم فلا يكون للعدم مدخل فى التعليل إلا بتبعية المصلحة فيكون التعليل بالمصلحة التى هى الحكمة أولى ويلزم ترجيح التعليل بها على التعليل بالوصف الاضافى لكونه عدمياً أقول فيه نظر لجواز أن يكون الوصف العدمى ظاهراً منضبطا دون الحكمة فيكون مناطا للحكم دونها إذ يحسن الحكم بالظاهر وفى اعتبار غير المنضبط حرج وهو مدفوع شرعا ولا نسلم ان الوصف الإضافى يكون عدمياً البتة قال الجاربردى رجح الحكمة على الإضافى لأنها الأصل وترك فى المظنة لانضباطها فيعمل به فيما سوى ذلك أقول لانسلم عدم الإنضباط فى كل اضافى وقد يقال رجح الحكمة على الاضافى باعتبار أنها من الامور الحقيقية كالمظنة دونه (ثم) يرجح (الوصف) الإضافى الوجودى على (العدمى) لأنه بالمظنة من جهة كونه وجوديا أشبه (ثم) يرجح العدمى على (الحكم الشرعى) لأنه أشبه بالصفات الحقيقية من حيث أن اتصاف الشىء به لايحتاج إلى شرع بخلاف الحكم الشرعى قال الإمام

والبسيطُ ثمَّ الوُجودىُّ للوْجودىِّ ثمَّ العَدَمىُّ للعْدمىِّ) أقول لما فرغ المصنف من تراجيح الأخبار شرع فى تراجيح بعض الأقيسة على بعض وهى على خمسة أوجه الأول الترجيح بحسب العلة وهو بأمور الأول يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقى الذى هو مظنة للحكمة كالسفر مثلا على القياس المعلل بنفس الحكمة كالمشقة ونحوها لأن التعليل بالمظنة مجمع عليه بخلاف التعليل بالحكمة كما سبق فى موضعه الثانى ترجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمى قال الإمام لأن العلم بالعدم لايدعو إلى شرع الحكم إلا إذا حصل العلم باشتمال ذلك العدم على نوع مصلحة فيكون الداعى إلى شرع الحكم فى الحقيقة هو المصلحة لا العدم وحينئذ فيكون

يجوز أن يكون الشرعى أولى لأنه أشبه بالموجود ثم الحكم الشرعى على الوصف المقدر كرقية ولد المقرور الموجبة للغرامة لأن التعليل بالحكم الشرعى المحقق واقع على وفق الأصول من حيث كونه من الأمور المحققة بخلاف الوصف التقديرى فانه من الأمور المقدرة (و) يرجح بالإعتبار الثالث (البسيط) أى التعليل بالوصف البسيط على التعليل بالوصف المركب اما لأن البسيط أسهل اثباتا أو لكون التعليل به متفقا عليه ويرجح بالاعتبار الثانى (ثم الوجودى للوجودى) أى التعليل بالوصف الوجودى للحكم الوجودى على تعليل الحكم العدمى بالوصف الوجودى وعلى عكس ذلك لأن العلية والمعلولية وصفان وجوديان فيلزم أن يكون الموصوف بهما وجوديا فالتعليل على وجه يكون كل من العلة والمعلول وجوديا أولى من التعليل على وجه يكون أحدهما عدميا كذا فى محصول الإمام أقول فيه نظر اما أولا فلأنا لانسلم وجودية العلية وقد سبق تصريح المصنف بعدميتها وأما ثانيا فلأن الوصف الوجودى ان امتنع اتصاف العدمى به كما هو المفهوم من كلامه ينبغى أن يمتنع كون العدمى علة أو معلولا لا أن يجوز مع وصف المرجوحية كما اعترف به اللهم إلا أن يقال العلية والمعلولية الحقيقيتان وأما التأثر والمتأثر الخارجى لايكونان إلا فى أمرين وجوديين فالشرعيتان الموافقتان للحقيقتين فى وجودية كليهما أولى بالإعتبار وأما ثالثا فلما ذكره العبرى من أن استدلاله هذا يقتضى رجحان القسمين المتعاكسين على التعليل العدمى بالعدمى لأن ما يكون أحدهما وجوديا أولى مما يكون كلاهما عدميين يعنى ماذكره مع أنه صرح فى المحصول ترجيحه على القسمين المشابهة أى المناسبة بين العلة والمعلول فى كون كل منهما عدميا أو لمشابهته القسم الأول فى كون العلة والمعلول متناسبين أما الاول ففى الوجودية وأما الآخر ففى العدمية قوله ثم العدمى عطف على قوله للوجودى أى ثم يرجح التعليل بالوجودى العدمى على ما العلة فيه عدمية لمشاركته الأول فى وجودية العلة التى هى مناط الحكم (ثم العدمى للعدمى) أى يرجح التعليل بالوصف العدمى لإثبات الحكم العدمى على غيره كتعليل الوجودى بالوصف العدمى لأنه مردود على الأصح لاتهامه كون العدم

التعليل بالمصلحة أولى قال وهذا المعنى وإن كان يقتضى ترجيح الحكمة على الوصف الحقيقى لكن عارضه كون الحقيقى أضبط فلذلك قدم عليها وقد علم من هذا رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالأوصاف الإضافية والأوصاف التقديرية لكونها عدمية أيضاً وفى بعض النسخ زيادة الإضافى بين الحكمة والعدمى فقال ثم الحكمة ثم الوصف الاضافى ثم العدمى وهـذه النسخة مخالفة لأكثر النسخ التى اعتمد عليها الشارحون ومخالفة لما فى المحصول فان المذكور فيه ماذكرناه أولا * الثالث يرجح التعليل بالعدم على التعليل بالحكم الشرعى هكذا جزم به المصنف وحكى فى المحصول فيه احتمالين من غير ترجيح فقال يحتمل أن يقال التعليل بالحكم الشرعى أولى لأنه أشبه بالوجود وأن يقال بالعكس لأن العدم أشبه بالأمور الحقيقية أى من حيث ان اتصاف الشىء به لايحتاج إلى شرع بخلاف الحكم الشرعى وتبعه صاحب الحاصل على ذلك نعم رجح صاحب التحصيل العدمى كما رجحه المصنف ومقتضى إطلاق المصنف أن التعليل بالوصف التقديرى أولى من الحكم الشرعى لكون التقديرى من العدميات أيضاً لكن المجزوم به فى المحصول إنما هو العكس لأن التعليل بالحكم الشرعى تعليل بأمر محقق فهو واقع على وفق الاصول (قوله والبسيط) يعنى أن التعليل بالوصف البسيط راجح على التعليل بالوصف المركب لأن البسيط متفق عليه ولان الاجتهاد فيه أقل فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب وحكى القاضى عبد الوهاب فى الملخص قولا ان العلة الكثيرة الأوصاف أولى قال وعندى انهما سيان كذا حكاه عنه القرافى وهذا الثالث هو مقتضى كلام إمام الحرمين فى البرهان وهـذا القسم ليس بينه وبين ما قبله من الاقسام ترتيب لكونه نوعا آخر من التقسيم فلذلك أتى المصنف فيه بالواو ومثله أيضاً القسم الذى يليه (قوله والوجودى الخ) اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدمياً وقد يكون بالعكس فتعليـل الحكم الوجودى بالوصف الوجودى أرجح من الأقسام الثلاثة لأن العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لايمكن إلا إذا قدر المعدوم موجوداً ثم يلى هذا القسم فى الأولوية تعليل العدمى وحينئذ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودى بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا حاصل كلام المصنف وبه صرح فى المحصول حكما وتعليلا فقوله والوجودى للوجودى أى ويرجح الوصف الوجودى لتعليل الحكم الوجودى على الأقسام الثلاثة وقوله ثم العدمى للعدمى أى يرجح على القسمين الباقيين وتوقف الامام فى الترجيح بين تعليل الحكم العدمى بالوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل فلذلك سكت عنه المصنف لكن جزم صاحب الحاصل بأن تعليل العدمى بالوجودى أولى من عكسه وقد وقع فى بعض نسخ الكتاب هنا تغيير من النساخ واعلم أن قول الامام أن العلية والمعلولية يترتبان ممنوع فانها عدميان كما صرح هو به فى غير موضع

. . . .

لكونها من النسب والإضافات قال : (الثانى بحسب دَليل العلّية فيُرجّح الثّابتُ بالنّص القاطعِ ثمّ الظّاهرُ اللامُ ثمّ إنّ والباءِ ثم بالمناسبَة الضّرورية الدّينيةِ

مؤثراً فى الوجود وهو قبيح جداً الوجه (الثانى) الترجيح (بحسب دليل العلية) وهى الطرق الدالة على علية الوصف فى الأصل وهى على ما أورده المصنف اما نقلية أو عقلية والنقلية اما نص وإما إجماع والنص إما قاطع وإما ظاهر والعقلية خمسة وهى المناسبة والدوران والسبر والسنة والطرد ولم يذكر الإجماع من النقلية وتنقيح المناط من العقلية فيقول (فيرجح) القياس (الثابت) كون وصفه علة (بالنص القاطع) على سائر الأقيسة لعدم احتمال غير العلية (ثم) الثابت عليه وصفه (الظاهر) أى بالنص الظاهر على القياس الثابت عليه وجه المناسبة لرجحان المنصوصة على غيرها وقد عرفت أن الظاهر ألفاظ العلة تلته فسدانا رجحا أى (اللام ثم إن والباء) لأن دلالة اللام على العليّة أظهر من دلالتهما عليها وأما هما فساويا فلا يرجح أحدهما على الآخر إلا زائد (ثم) يرجح القياس الثابت عليه وصفه (بالمناسبة) على القياس الثابت عليه بالدوران لماسيجىء المناسبة أقسام كما عرفت فبدأ بالمناسبة (الضرورية الدينية) فيرجح القياس الثابت عليه وصفه بها على ماثبت بالمناسبة الضرورية الدنيوية لرجحان أمور الدين على أمور الدنيا وهى الضرورات الأربع الباقية أى مصلحة النفس والنسب والعقل والمال لأن المصلحة الدينية المقصود الأعظم قال تعالى وماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون وقيل بالعكس أى تقدم الأربعة لأنها حق الآدمى وهو متضرر به والدينية حق الله تعالى وهو لتعاليه لايتضرر به ولذلك قدم قبل القصاص على فعل الردة عند الاجماع ورجحت مصلحة النفس على مصلحة الدين فى التخفيف عن المسافر بالقصر وترك الصوم وكذلك مصلحة المال فى ترك الجمعة والجماعات لحفظ المال وأجيب بأن القصاص حق الله تعالى أيضاً ولهذا يحرم عليه قتل النفس والتصرف بما يفضى إلى تفويتها فقدم ترجيحه باجتماع الحقين وأما التخفيف عن المسافر والمريض فليس تقديما لمقصود النفس على مقصود أصل الدين بل فروعه ولو سلم فمشقة الركعتين فى السفر تقاوم مشقة الأربع فى الحضر وكذلك صلاة المريض قاعدا بالنسبة إلى صلاة الصحيح قائما وأما أداء الصوم فلايفوت مطلقاً بل إلى خلف وهو القضاء وبهذا يندفع ماذكر فى ترك الجمعة والجماعات لحفظ المال كذا ذكر الفاضل وأما الأربعة فيقدم منها مصلحة النفس إذ بها يحصل العبادات ثم النسب لأنه لبقاء النفس حيث شرع لأجل حفظ الولد حتى لايبقى ضائعاً لا مربى له ثم يقدم العقل على المال لأنه آلة العرفان ومناط التكليف ومطلوب للعبادة بنفسه من غير واسطة بخلاف المال فان قلت قولكم لبقاء النفس إنما يصلح علة لتأخر مصلحة النسب لا لتقدمها

ثم الدُّنيويَّة ثم التى فى حَيِّز الحاجة الأقْرب اعْتباراً فالأقْربِ ثمَّ الدَّورانِ

على العقل والمال فان المال أيضاً لبقاء النفس قلنا حفظ النسب يتمحض لبقاء النفس بخلاف المال فان فيه مصالح أخر غير مجرد البقاء من الترفه والتزين ونحو ذلك قال المحقق فى تقديم العقل لفوات النفس بفواته وقال الفاضل ظاهره ليس بمستقيم لان الأمر بالعكس ولذا قال العلامة ان حفظ العقل يتبع حفظ النفس لفواته بفواتها دون العكس ولذلك كانت المحافظة على المنع مما يفضى إلى الفوات مطلقاً أولى وبهذا يشعر كلام الآمدى أيضاً وغاية ما يمكن أن يقال النفس تفوت بفوات العقل من جهة انتفاء ما يصونها عن بعض الآفات لكن لا يبقى فى الكلام ما يشعر بجهة تقديم النسب على العقل وقد قالوا أن حفظ النسب يقدم على العقل والمال لأنه راجع إلى بقاء النفس بخلافهما فالحاصل ان الضرورة الدينية تقدم على الدنيوية باقسامها (ثم) بعضها على بعض بالترتيب الذى ذكرنا ثم ترجح الضرورة (الدنيوية ثم التى فى حيز الحاجة) أى القياس الثابت عليه وصفه بها بأقسامها على الثابت عليه بالمناسبة التحسينية ومن الخاصة يرجح ماهو (الاقرب اعتباراً) فى الشرع (فالاقرب) على ماهو أبعد والقرب إما أن يكون بحسب ذات الوصف كالوصف الذى يناسب نوعه الحكم فانه أقرب من المناسب نوعه جنس الحكم ومن المناسب جنسه نوعه والمناسب جنسه جنسه وكالوصف المناسب جنسه القريب للجنس القريب للحكم فانه أقرب من المناسبة جنسه البعيد لجنس الحكم واعتبر القرب والبعد فى جنس الحكم أيضاً وأما أن يكون بحسب صفته كالوصف المناسب للحكم مناسبة جلية فان أقرب من المناسب مناسبة خفية ويعنى بالجلية مايلتفت الذهن اليه فى أول سماعه كقوله عليه السلام لا يقضى القاضى وهو غضبان فان الذهن بأول السماع يلتفت إلى أن الغضب إنما يمنع من الحكم لكونه مانعا من استيفاء الفكرة وبالخفية مايقابله وأما أن يكون بحسب أمور خارجية كالوصف الذى يدرك مناسبته للحكم اما بسائر الطرق كالإيماء والدوران والسبر وغيرها فانه أقرب اعتباراً مما لا يكون كذلك ويرجع إلى الترجيح بكثر الأدلة أو بالخلو عن المعارضة فانه أقرب اعتبارا مما لمناسبته معارض أو لمناسبته الحكم من وجهين فانه أقرب مما مناسبته من وجه واحد وبالجملة فالمناسبة بأقسامها راجحة على الدوران لأن المناسبة لا تنفك عن الدلالة على العلية لأن الوصف المناسب إنما يؤثر فى الحكم لمناسبة له فهى علة لعلية العلة بخلاف الدوران فانه ينفك عن العلية أو قد يوجد الدوران حيث لا علية كالمتضايفين وقد توجد العلية بدون الدوران كاحدى علل المعلول النوعى وفيه نظر كذا ذكر العبرى أقول لعل وجهه أن المناسبة أيضاً قد توجد بدون العلية كما فى المناسب المرسل الذى لم يكن ضروريا كليا قطعياً (ثم) يرجح بعد القياس الثابت بالمناسبة (الدوران)

فى مَحل ٍ ثمَّ فى مَحلَّين ثمَّ السَّبْر ثمَّ الشَّبه ثمَّ الإيماء ثمَّ الطَّرد) أقول الوجه الثانى الترجيح بحسب الدليل الذى يدل على علية الوصف لحكم الأصل كالنص والمناسبة والدوران والسبر والشبه والإيماء والطرد وغيرها وهو على أقسام * الأول يرجح القياس الذى يثبت علية وصفه بالنص القاطع على الذى يثبت عليته بالنص الظاهر لأن القاطع لا يحتمل غير العلية بخلاف الظاهر كما تقدم بسطه فى أوائل القياس والإجماع فى ذلك ملحق بالنص القاطع وقد أهمله المصنف لكن هل يقدم على الإجماع أم لا فيه كلام يأتى فى الترجيح بدليل الحكم * الثانى يرجح القياس الذى يثبت عليه وصفه بألفاظ ظاهرة على ماثبت بغيره كالمناسبة ونحوها لكونه منصوصا عليه من الشارع وأما الباقية فثابتة بالاجتهاد ثم ان الألفاظ الظاهرة هى اللام وان والباء فأقواها لام لأنها أظهر قال الإمام وأما الباء وان ففى المقدم منهما

أى القياس الثابت به عليه على ماثبت بالسبر المظنون لاستقلال الدوران فى الدلالة على العلية بخلاف السبر المحتاج فيه إلى مقدمات كثيرة وأما السبر المقطوع الذى مقدماته قطعية فهو راجح على الدوران قطعاً ومن قياس الدوران ترجيح مادورانه (فى محل) وهو أن يحدث حكم فى محل لحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عنه لزوال تلك الصفة كدوران الحرمة مع الإسكار فى العصير وجوداً وعدما (ثم) ما يكون دورانه (فى محلين) وهو أن يحصل حكم بحدوث وصف فى محل ويزول بانعدام ذلك الوصف عن محل آخر كدوران أن وجوب الزكاة مع الذهب وجودا فى الدينار وعدما فى النبات لأن احتمال الخطأ فى الدوران أن الأول أقل من احتماله فى الثانى لأن ماثبت فى محل واحد يفيد عدم علية غيره من الأوصاف بخلاف ماثبت فى محلين لجواز أن يكون انتفاء الحكم فى محل آخر لانتفاء وصف آخر لا لانتفاء هذا الوصف فلم يتعين عليه (ثم) يرجح (السبر) أى الثابت به على ماثبت بالشبهة لأن السبر يتضمن نفى المعارض لتعرضه بعدم علية غير المذكور بخلاف الشبهة ولعين هذا الدليل قدم فى المختصر قياس السبر على قياس المناسبة (ثم) يرجح (الشبه) أى الثابت به على الثابت بالإيماء لأن الإيماء لم يوجد فيه لفظ يدل على العلية بل الدال فيه أمر سوى اللفظ وهو أحد طرق ثلاثة المناسبة والدوران والشبه فتكون تلك الطرق أصولا بالنسبة إلى الإيماء والأصل أقوى كذا ذكر العبرى وفيه بحث لأن الدال فى الإيماء وان لم يكن صريح اللفظ لكن يلزم من مدلوله الدلالة على العلية بأحد الطرق الخمسة المذكورة من غير أن يتمسك فى ذلك بأحد الأشياء الثلاثة فالأولى أن يعلل تقديم الشبه عليه بأن فيه المناسبة ولو بالتبعية متحققة قطعاً دون الإيماء (ثم) يرجح (الإيماء) أى الثابت به على الثابت بالطرد (ثم) يرجح (الطرد) لكون الثابت بالايماء مطردا فى جميع موارد

احتمال وكلام المصنف يقتضى أنهما متساويان وقد تقدم إيضاح ذلك كله أيضاً فى أوائل القياس * الثالث يرجح القياس الذى يثبت علية وصفه بالمناسبة على الدوران وغيره مما بقى لأن المناسبة لاتنفك عن العلية وأما الدوران فقد لايدل عليها كالمتضايفين ونحوه مما تقدم ذكره ثم ان المناسبة قدتكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها فى القياس وقدتكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصلحيات وقد تكون من التحسينيات ويعبر عنه بالتتمات كما تقدم إيضاحه فترجح الضروريات ثم الحاجيات ثم التتمات والمكمل لكل قسم ملحق به كما قاله ابن الحاجب فالمكمل للضرورى مقدم على الحاجى والمكمل للحاجى مقدم على التحسينى ولهذا وجب فى قليل الخمر ماوجب فى الكثير المسكر وترجح الضرورية الدينية على الضرورة الدنيوية لأن ثمرة الدينية هى السعادة الأبدية التى لايعادلها شىء ولم يتعرض الإمام وصاحب التحصيل إلى المرجح من أقسام الضروريات وقد تعرض له الآمدى وابن الحاجب وغيرهما فقالوا ترجح مصلحة الدين ثم النفس ثم النسب ثم العقل ثم المال تعرض صاحب الحاصل إلى القسم الاول فقط وهو ترجيح الدين على غيره فلذلك ذكره المصنف دون ما عداه وحكى ابن الحاجب مذهبا أن مصلحة الدين مؤخرة عن الكل لأن حقوق الآدميين مبنية على المشاحة ولم يذكر ذلك الآمدى قولا بل ذكره سؤالا * واعلم أن الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنس جنسه الحكم قال الامام فالأول مقدم على الاقسام الباقية والثانى والثالث كالمتعارضين وهما مقدمان على الرابع قال وترجيح المناسبة الجلية على الخفية وماثبت اعتبار جنسه القريب على ماثبت اعتبار جنسه البعيد وإلى ذلك أشار المصنف بقوله الأقرب اعتباراً فالأقرب * الرابع يرجح القياس الذى ثبتت علية وصفه بالدوران على الذى ثبتت عليته بالسبر أوغيره من الطرق الباقية لان العلية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف غيره من الطرق ومنهم من قدمه على المناسبة كما قاله الامام لهذا المعنى أيضاً ثم إن الدوران قد يكون فى محل واحد وهو أن يحدث حكم فى محل لحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك الوصف عنه كدوران الحرمة مع الاسكار فى ماء العنب وجوداً وعدما وقد يكون فى محلين كاستدلال الحنفى على وجوب الزكاة فى الحلى بدوران وجوب الزكاة مع الذهب وجوداً فى المضروب وعدما فى النبات فالدوران فى محل أرجح فى العلية من الدوران فى محلين لأن احتمال الخطأ فيه أقل ألا ترى أنا نقطع فى مثالنا بأن ماعدا السكر من الصفات ليس بعلة وإلا لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ماثبت فى محلين فانه لايفيد القطع بأن غير الذهب ليس علة للوجوب لاحتمال أن تكون العلة فيه هو المجموع المركب من كونه ذهبا وكونه غير معد للاستعمال * الخامس يرجح القياس الذى ثبتت علية وصفه بالسبر على الذى ثبتت

. . .   .

عليته بالشبه وغيره مما بقي كالايماء والطرد لأن منه ماهو علة اتفاقا في العقليات والشرعيات وهو السبر الحاصل بخلاف البواقي فان فيها خلافا مشهورا ومنهم من رجحه على المناسبة أيضاً واختاره الآمدي وابن الحاجب لأنه يفيد ظن علية الوصف ونفي المعارض له بخلاف المناسبة فانه لادلالة لها على نفي المعارض قال في المحصول وهذا إذا كان السبر مظنونا فان كان مقطوعا به فان العمل به متعين وليس هو من قبيل الترجيح * السادس يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالشبه على الذي ثبتت عليته بالإيماء لأن الشبه يقتضي وصفاً مناسبا والايماء ليس كذلك لأن ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسبا أم لا وبالضرورة أن الوصف المناسب أولى من غيره وهذا الذي جزم به المصنف من كون الايماء مؤخراً عما قبله ذكره الإمام بحثا بعد أن نقل أن الجمهور اتفقوا على تقديم الايماء على جميع الطرق العقلية حتى المناسب * السابع يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالايماء على الذي ثبتت عليته بالطرد لأن الطرد غير مناسب أصلا كما عرف في موضعه وأما الايماء فقد يكون مناسبا وما كان مناسبا في بعض الأحوال راجح على مالا يكون كذلك * الثامن يرجح القياس الذي ثبتت علية وصفه بالطرد على ما بقي من الطرق الدالة على العلية ولم يبين المصنف ذلك والذي بقي هو تنقيح المناط وفي تأخره عن الطرد نظر ولم يصرح الامام وابن الحاجب وغيرهما بالترجيح بين الدوران والسبر والشبه وإنما ذكره صاحب الحاصل على الوجه الذي ذكره المصنف فتابعه عليه لكونه قد يؤخذ بعضها من تعليل الإمام قال : (الثالث بحسب دَليل الحكم فيُرجَّح النَّصُّ ثمَّ الإجماعُ لأنَّه فرْعهُ

وجوده مع جواز تحقق المناسبة بخلاف الطرد الوجه (الثالث) الترجيح (بحسب دليل الحكم) أي حكم الأصل وبيانه أن دليل حكم الأصل في القياسين إن كان قطعيا امتنع الترجيح لما مر من أن الترجيح لايجري في القطعيات وإن كان دليل حكم أصل أحدهما قطعياً دون الآخر تعين العمل به وإن كان الدليل في كل منهما ظنياً فيكون إما نصا كتابا أو سنة أو إجماعا لما سبق من أن دليل حكم الأصل لا يكون قياسا وإذا كان كذلك (فيرجح النص) أي القياس الثابت حكم أصله بالنص على ماثبت الحكم فيه بالاجماع (ثم) يعمل (الاجماع لأنه) أي الاجماع (فرعه) أي النص لأن حجية الاجماع تثبت بالنص والأصل راجح على الفرع قال الجاربردي وفيه نظر لأنه لو سلم أن الاجماع فرع النص لايلزم أن يكون النص مطلقاً مقدما على الاجماع بل النص الذي هو دليل الاجماع أقول لاخفاء في أن إصالة بعض أفراد النص الاجماع يقتضي أن يكون طبقة النص في الجملة أرفع من الاجماع وهذا القدر يكفي وكذا يرجح الثابت بحكم أصلي بما لم ينسخ باتفاق على ماثبت حكم أصله

الرابع بحسب كيفية الحكم وقد سبق الخامس مُوافقة الأصول فى العلة والحكم والاطراد فى الفروع) أقول الوجه الثالث الترجيح بحسب دليل حكم الأصل فيرجح من القياسين المتعارضين ماترجح دليل حكم أصله على دليل حكم الأصل الآخر بأحد المرجحات المذكورة فى الباب قبله أو بغيره من المرجحات ككونه مجمعاً عليه أو خاصا أو غير ذلك وهذا إنما يمكن فى الدلالة الظنية لما علمت أنه لاترجيح بين القطعيات ولا بين القطعى والظنى ثم إن كانت تلك الأدلة الظنية من باب الآحاد أمكن ترجيح بعضها على بعض بالمتن وبالسند وإن كانت متواترة لم يكن الترجيح إلا بالمتن خاصة كما قاله فى المحصول وهو ظاهر ثم ذكر المصنف أن يرجح القياس الذى ثبت حكم أصله بالنص كتابا كان أو سنة على القياس الذى ثبت حكم أصله بالاجماع ويرجح الاجماع على غيره كالقياس ان جوزنا حكم الأصل به وتوجيه الثانى ظاهر ولذلك سكت عنه المصنف وأما الأول فتوجيهه أن الاجماع فرع عن النص لأن حجيته إنما ثبتت بالأدلة اللفظية ولاشك أن الأصل مقدم على الفرع وهذا الذى جزم به أبداه الامام احتمالا فقط فانه نقل عن الأصوليين تقديم الاجماع على النص محتجين بأن الأدلة اللفظية قابلة للتخصيص والتأويلات بخلاف الاجماع ثم قال وهذا مشكل

بما اختلف فى كونه منسوخا وكذا يرجح القياس الثابت به حكم أصلى بالاجماع بنص الكل المنقول بالآحاد على ماثبت به حكم أصلى بالاجماع السكوتى المنقول كذلك ويرجح ماثبت به حكم أصلى بخبر الواحد المتفق قبوله على ماثبت بالمختلف فيه إلى غير ذلك الوجه (الرابع) الترجيح (بحسب كيفية الحكم وقدسبق) فى الوجه السادس فى باب تراجيح الأخبار ولابأس باعادتها بأن يقال القياس المنفى للبراءة الأصلية يرجح على القياس الناقل منها والمحرم على المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافى لها والنافى للحد على مثبته والدلائل مامر وأما تفسير الجاربردى الترجيح بحسب كيفية الحكم بالوجوب والندب والكراهة والاباحة فبعيد على مالايخفى الوجه (الخامس) الترجيح (موافقة الأصول) فيرجح القياس الموافق الأصول (فى العلة) أو فى الحكم على مالايوافقها بأن تكون على أصلى معللابها الاحكام فى الأول كثيرة أو يكون حكم أصلى موافقا لأصول شرعية فان الاول راجح على مايخالف الأصول فى العلة والثانى على مايخالف حكما أصلياً للأصول أما الأول فلأن موافقة كل أصل كالدليل المستقل على صحة التعليل بتلك العلة فيكون بمنزلة كثرة الأدلة (و) أما الثانى فلأن الموافق متفق عليه والمخالف مختلف فيه والمراد بموافقة الأصول فى الحكم أن يكون جنس (الحكم) موجوداً أو محققا فى الأصول (والاطراد فى الفروع) أى يرجح القياس الذى يكون علیته مطردة أى مثبتة للحكم

وعلله بما قلناه من كونه فرعا له نعم صرح صاحب الحاصل باختياره فتبعه عليه المصنف
الوجه الرابع الترجيح بحسب كيفية الحكم وقد سبق بيانه فى ترجيح الاخبار فى الوجه السادس
منه وحينئذ فيرجح القياس المحرم على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافى لهما
والمبق بحكم الاصل على الناقل وهذا الأخير قد عكسه فى المحصول سهوا منه فانه أحال على
ماتقدم والذى تقدم هو العكس ويستوى القياس الموجب والمحرم كما تقدم أيضاً الوجه
الخامس الترجيح بأمور أخرى وهى ثلاثة أولها وثالثها من قسم العلة وثانيها من قسم الحكم
فكان ينبغى ذكر كل واحد منها فى موضعه الأول موافقة الأصول فى العلة وهو أن يشهد
لعلة أحد القياسين أصول كثيرة كما قاله الإمام لان شهادة كل واحد من تلك الأصول دليل
على اعتبار تلك العلة ولا شك فى الترجيح بكثرة الادلة الثانى موافقة الأصول فى الحكم
لما تقدم فى العلة كما قال الامام وشهادة الأصول بذلك قد يراد بها أن يكون جنس
ذلك الحكم ثابتا فى الأصــــول وقد يراد بها دلالة الأدلة على ذلك الحكم الثالث
الاطراد فى الفرع فيرجح القياس الذى تكون العلة فيه مطردة أى مثبتة للحكم فى كل
الفروع على القياس الذى لا تكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم فى بعض الفروع دون
بعض لأن المطردة مجمع عليها بخلاف المنقوصة وعلله الإمام بأن الدال على الحكم فى كل
الفروع يجرى مجرى الأدلة الكثيرة لان العلة تدل على كل واحد منها ويوجد من هذا الدليل
ترجيح العلة التى فروعها أكثر من العلة الاخرى وهو الذى جزم به الآمدى وابن الحاجب
وصححه صاحب الحاصل وحكى الامام قولين من غير ترجيح وعلل مقابله بأنه لو كان أعم
العلتين أولى من أخصها لكان العمل بأعم الخطابين أولى من أخصهما وأجاب الإمام بجواب
فيه نظر ومن تراجيح العلة ماقاله فى المحصول وهو أن يرد بها الفرع إلى ماهو من جنسه فإنها
أولى مما يرد بها الفرع إلى خلاف جنسه كقياس الحنفية الحلى على التبر فإنه أولى من قياسه
على سائر الأموال قال كذلك العلة المتعدية فإنها راجحة على القاصرة عند الاكثرين وقال
فى البرهان فيه مذاهب المشهور ترجيح المتعدية وعكسه الاستاذ أبو اسحق وسوى بينهما القاضى
واعلم أن ذكرهم لهذه المسألة فى تراجيح الاقيسة إنما وقع استطراداً فإن القاصرة لاقياس فيها *
فصل فى مرجحات نص عليها الآمدى وابن الحاجب فيرجح أحد القياسين بقيام دليل خاص
على تعليل حكمه وجواز القياس عليه لحصول الامن معه من احتمال التعبد والقصور على
الاصل وبوقوع الاتفاق على كونه معللا وترجح العلة المطردة فقط على المنعكسة فقط
لاشتراط الاطراد فى العلل دون الانعكاس فى العلة التى ليس لها مزاحم أو كان رجحانها على
مزاحمها أكثر من الاخرى والعلة المقتضية للنفى على العلة المقتضية للاثبات لأن مقتضاها
يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها مقتضى المثبتة لا يتم إلا على تقدير رجحانها

. . . .

وما يتم على تقديرين أكثر وجودا مما يتم على تقدير واحد قال (الكتاب السابع فى الاجتهاد والإفتاء وفيه بابان الباب الأول فى الإجتهاد وهو اسْتِفْراغُ الجَهْدِ فى دَرْكِ الأحكامِ الشَّرْعيةِ وفيهِ فصْلانِ) أقول الاجتهاد فى اللغة عبارة عن استفراغ الوسع فى تحصيل الشىء ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ومشقة تقول اجتهد فى حمل الصخرة ولا تقول اجتهدت فى حمل

فى جمع الفروع على القياس الذى لا تكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم فى بعض الفروع دون البعض لأن الاطراد يقوى ظن العلية بخلاف عدم الاطراد (الكتاب السابع فى) بيان (الاجتهاد والإفتاء) وأحكامهما (وفيه بابان) الباب (الأول فى الاجتهاد) وأحكامه والمجتهد (وهو) أى الاجتهاد لغة كما ذكره الآمدى (استفراغ) الوسع فى تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد فى حمل حجر الرحى ولا يقال اجتهد فى حمل الخردلة واصطلاحا استفراغ (الجهد فى درك الأحكام الشرعية) وقوله استفراغ الجهد كالجنس والمراد الاستفراغ بحيث يحس عن النفس العجز عن المزيد عليه حتى يخرج اجتهاد المقصر فانه لا يعد فى الاصطلاح اجتهادا معتبرا وزعم بعضهم أن من ترك هذا القيد جعل الاجتهاد أعم كما هو ظاهر كلام حجة الإسلام وقوله الأحكام الشرعية يخرج العقلية والحسية وإن أردت تخصيصه بالفروع قيدت بالفروعية وذكر الإمام والخنجى أنه إن أريد بذلك قيد استفراغ الجهد فى النظر فيما لا يلحقه مع استفراغ الوسع فيه لوم قال العبرى ويلزم منه أن الاجتهاد فى المسائل الأصولية يلحقه لوم وحينئذ يجب القطع بعدم جوازه فيها للحوق اللوم لكنه مما اختلف فيه كما يجىء أقول معناه لحوق اللوم على تقدير الخطأ ولا يلزم منه اللوم فى الأصول الا على ذلك التقدير ولا نسلم حينئذ القطع بعدم جوازه فيها ثم لابد من قيد آخر وهو أن يقال التى لا دليل قطعى فيها حتى يخرج عنه استعلام الأحكام من أدلتها القاطعة كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وفى المختصر استفراغ الفقيه قال المحقق هو احتراز من استفراغ الفقيه وسعه قال الفاضل الظاهر أنه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد حجة الإسلام والآمدى وغيرهما فانه لا يصير فقيها إلا بعد الاجتهاد اللهم الا أن يراد بالفقيه المتهيء لمعرفة الأحكام ثم ظاهر كلام القوم أنه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط فى الفقيه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد فى مسألة دون مسألة تحقق مجتهداً ليس بفقيه هذا وقد شاع اطلاق الفقيه على من يعلم الفقه وان لم يكن مجتهداً ثم قد علم مما ذكرنا أن المجتهد هو الباذل تمام جهده فى استنباط الحكم الشرعى الذى لا قاطع فيه وان المجتهد فيه الحكم الشرعى الظنى (وفيه) أى فى هذا الباب (فصلان) فى المجتهد وأحكام الاجتهاد وإنما لم يذكر المجتهد فيه لسبق ذكر ما منه الحكم الشرعى وأحكامه

النواة وهو مأخوذ من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو الطاقة وفى الاصطلاح ماذكره المصنف وسبقه اليه صاحب الحاصل فقوله استفراغ الجهد جنس وقوله فى درك الأحكام به استفراغ الجهد فى فعل من الأفعال ودركها أعم من أن يكون على سبيل القطع أو الظن وقوله الشرعية خرج به اللغوية والعقلية والحسية ودخل فيه الأصولية والفروعية إلا أن يكون المراد بالأحكام الشرعية ما تقدم فى أول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد فى المسائل الأصولية وقال بعضهم الاجتهاد اصطلاحا هو استفراغ الجهد فى طلب شىء من الأحكام على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه وهذا أعم من تعريف المصنف لأنه يدخل فيه الاجتهاد فى العلوم اللغوية وغيرها لكن فيه تكرار فان استفراغ الجهد مغن عن ذكر العجز عن الزيادة وقال ابن الحاجب هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وفيه نظر لما سيأتى من عدم اشتراط الفقه المجتهد وقال فى المحصول الاجتهاد فى عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع فى النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهذا الحد فاسد لاشتماله على التكرار ولأنه يدخل فيه ما ليس باجتهاد فى عرف الفقهاء كالاجتهاد فى العلوم اللغوية والعقلية والحسية وفى الأمور العرفية وفى الاجتهاد فى قيم المتلفات وأروش الجنايات وجهة القبلة وطهارة الأوانى والثياب واعلم أن تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو المستفرغ وسعه فى درك الأحكام الشرعية والمجتهد فيه كل حكم شرعى ليس فيه دليل قطعى كذا قاله الآمدى هنا والإمام بعد الكلام على شروط الاجتهاد قال (الفصل الأول فى المجتهدين وفيه مسائل الأول : يجوزُ له عَليه الصَّلاةُ والسَّلامُ أنْ يجْتهِد لعُمومِ فاعْتبرُوا ووُجوبِ العَمَل بالرَّاجحِ

فى أول الكتاب فلا حاجة إلى ذكره ههنا وفيه نظر كذا ذكر العبرى أقول لعل وجهه أن الحكم الشرعى كيف ما كان لا يصلح أن يجتهد فيه حتى يكفى ذكره فيما سبق بل المجتهد فيه الحكم الشرعى المكيف بكيفية مخصوصة (الفصل الأول فى المجتهدين) والأحكام والشرائط المتعلقة به (وفيه مسائل) المسألة (الأولى يجوز له) أى للنبى (عليه الصلاة والسلام أن يجتهد) فيما لا نص فيه خلافا للجبائيين فانهما لم يجوزاه مطلقا وجوزه قوم فى الآراء والحروب دون الأحكام الشرعية واختار الأول (لعموم) قوله تعالى (فاعتبروا) لعمومه النبى عليه السلام وغيره فانه كان عليه السلام أعلى الناس بصيرة وأكثرهم اطلاعا على شرائط القياس فيكون مأمورا به وكان الاجتهاد عليه واجباً فضلا عن الجواز (ووجوب العمل بالراجح) أى ولأن العمل بالراجح واجب فاذا رجح ثبوت

ولأنَّه أشقُ وأدلُّ علىٰ الفَـطانةِ فلا يتركُهُ ومَنَعـه، أبو علىٍّ وابنُـه

الحكم فى صورة على ثبوته فى ظنه بسبب ان غلب على ظنه تعليل الحكم فى الأصل بوصف علم أو ظن حصوله فى تلك الصورة يجب العمل به (ولأنه) أى الاجتهاد (أشق) من العمل بالنص لاحتياجه إلى اتعاب النفس فى بذل الجهد والاشق أفضل لقوله عليه السلام أفضل الأعمال أحمزها أى أشقها والأشق لا يتركه الرسول عليه السلام وإلا لكان أمته أفضل منه فى هذا الباب قيل لانسلم ذلك وإنما يصح لو لم يتصف بما هو أعلى من ذلك كالنبوة والفضائل الأخر توضيحه أن الشىء قد يسقط عن شخص لدرجة أعلى ولا يكون فيه نقص لأجره ولا لكون غيره مختصاً بفضيلة ليست له وذلك كمن يحرم ثواب الشهادة لكونه حكما وثواب التقليد لكونه مجتهداً وثواب القضاء لكونه اماماً (و) لأن الاجتهاد (أدل على الفطانة) وجودة القريحة من العمل بالنص فهو نوع من الفضيلة (فلا يتركه) أى لا يجوز خلوه عليه السلام عنه لأنه مجمع الفضائل ويرد عليه مامر ولقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم عاتبه على حكمه ومثله لا يكون فيما علم بالوحى ولقوله عليه السلام لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى وسوق الهدى حكم شرعى أى لو علمت أولا ما علمت آخراً لما فعلت ومثل ذلك لا يستقيم إلا فيما علم بالرأى واستدل أبو يوسف عليه بقوله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وبين الفارسى وجه دلالته فقال الرؤية بالابصار مثل رأيت زيداً وللعلم مثل رأيت زيداً قائما وللرأى مثل أرى فيه الحل والحرمة وأراك لا تستقيم لرؤية المعنى لاستحالتها فى الأحكام ولا للعلم لوجوب ذكر المفعول الثالث وكذا الثانى إذ المعنى بما أراك الله لتتم الصلاة فتعين أن يكون المراد الرأى أى لما جعله الله رأيا لك وأجيب بأنه بمعنى الاعلام وما مصدرية وحذف المفعولان معا وهو جائز وقد يستدل بأنه قال للخثعمية أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته قالت نعم قال فدين الله أحق وقوله عليه السلام لعمر رضى الله عنه حين سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك فان كلا منهما قياساً وأجيب بأنه عليه السلام علم ذلك بالوحى لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقاً له ليكون أقرب إلى فهم السامع واستدل أيضاً بأنه عليه السلام شاور أصحابه فى كثير من الأمور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك إلا لتقريب الوجوه وتمحيز الرأى أو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك استهزاء أو سهوا لا تطييبا وان عمل فلا شك أن رأيه أقوى وإذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه أولى لأنه أقوى (ومنعه أبو على) الجبائى (وابنه) أبو هاشم أى جواز الاجتهاد له

لقولهِ تعالى : (وَمَا يَنطقُ عن الهَوى) قلنا مأمورٌ بهِ فليسَ بهوًى ولأنه يَنتظرُ الوحى قلنا ليحصلَ الناسُ عنِ النصِّ أو لأنه لمْ يجدْ أصلاً يقيسُ عليهِ * فرع لا يُخطىءُ اجتهادُهُ وإلاَّ وَجب اتباعُه) أقول اختلفوا فى جواز الاجتهاد للنبى صلى الله عليه وسلم فذهب الجمهور إلى جوازه ونقله الإمام عن الشافعى واختاره المصنف وهو مقتضى اختيار الإمام أيضاً لأنه استدل له وأجاب عن مقابله وذهب أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم إلى المنع وحكى فى المحصول قولا ثالثاً أنه يجوز فيما يتعلق بالحروب دون غيرها ورابعاً نقله عن أكثر المحققين وهو التوقف فى هذه الثلاثة وإذا قلنا بالجواز فقال الغزالى قيل وقع وقيل لا وقيل بالوقف والأول وهو الوقوع اختاره الآمدى وابن الحاجب وهو مقتضى اختيار الإمام وأتباعه فان الأدلة التى ذكروها تدل عليه ومحل الخلاف على ما قاله القرافى فى شرح المحصول فى الفتاوى أما الأقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالإجماع

عليه السلام (لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى) إن هو إلا وحى يوحى وهو ظاهر فى العموم وان كل ماينطق به فهو وحى وهو ينفى الاجتهاد لأنه قول بالرأى وهو قول بهوى النفس وبشبهها لا بالوحى (قلنا) الظاهر منه أنه رد ما كان يقولونه فى القرآن أنه افترى فيختص بما بلغه وينتفى العموم ولو سلم فلا نسلم أنه ينتفى الاجتهاد لأنه عليه السلام (مأمور به) أى باجتهاد بالوحى (فليس) الاجتهاد نطقا (بهوى) بل هو قول عن الوحى الذى مضمونه إذا ظننت كذا فاعلم أن حكمى كذا قوله (ولأنه) دليل بأن الجبائيين عطف على لقوله أى ولأن النبى عليه السلام كان (ينتظر الوحى) فى كثير من الاحكام كالظهار واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما أخر بل اجتهد وأجاب لوجوبه عليه فيما لم ينزل فيه وحى (قلنا) لا نسلم الملازمة بل جاز التأخر (ليحصل الناس عن النص) حتى يجوز الاجتهاد حينئذ إذ العمل بالقياس مشروط بالتيقن بعـــدم النص (أو لأنه) عليه السلام (لم يجد أصلا يقيس عليه) ووجد أن المقيس عليه من شرائط القياس أو لأن استفراغ الوسع يستدعى زماناً أو لأن الأمر لا يقتضى الفور واستدل أيضاً بأنه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل وفاقا أما الملازمة فلأن جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد ولا قطع بأنه حكم الله تعالى لاحتمال الاصابة والاخطاء والجواب منع لزومه فى الأحكام الاجتهادية مطلقاً بل إذا لم يقرن بها القاطع فان اجتهاداً يكون عنه إجماع لا يجوز مخالفته لاقتران الإجماع به فكذلك اجتهاد الرسول قد اقترن به قوله أو تقرير الله تعالى اياه على ذلك وهو قاطع (فرع على جواز اجتهاده عليه السلام أى لو جوزنا فهل يجوز الخطأ عليه أم لا والمختار أنه (لا يخطىء اجتهاده وإلا) أى لو أخطأ (وجب) علينا (اتباعه) لقوله تعالى فاتبعونى ولقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون

قال الغزالي وإذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع لأنه صار أصلا بالنص قال وكذلك لو أجمعت الأمة عليه ثم استدل المصنف على الجواز بأربعة أوجه الأول أن الله تعالى أمر أولى الأبصار به وكان صلى الله عليه وسلم أعظم الناس بصيرة وأكثرهم خبرة بشرائط القياس وذلك يقتضى اندراجه فى عموم الآية فيكون مأموراً بالقياس وحينئذ فيكون فاعلا له صيانة لعصمته عن ترك المأمور به الثانى إذا غلب على ظنه صلى الله عليه وسلم أن الحكم فى صورة معلل بوصف ثم علم أو ظن حصول ذلك الوصف فى صورة أخرى فانه يلزم أن يحصل له الظن بأن حكم الله تعالى فى تلك الصورة كحكمه فى الصورة الأولى وحينئذ فيجب عليه أن يعمل بمقتضاه لأن الأصل وهو المقرر فى بداية العقول وجوب العمل بالراجح الثالث أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص لأنه يحتاج إلى اتعاب النفس فى بذل الوسع فيكون أكثر ثوابا لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة أجرك على قدر نصبك فلو لم يعمل النبي صلى الله عليه وسلم به مع أن بعض أمته قد عمل به لكان يلزم اختصاص بعض أمته بفضيلة لم توجد فيه وهو ممتنع الرابع وهو قريب مما قبله أو هو معه دليل واحد أن العمل بالاجتهاد أدل على الفطانة وجودة القريحة من العمل بالنص قطعاً فيكون العمل به نوعاً من الفضل فلا يجوز خلو الرسول عليه السلام منه لكونه جامعاً لأنواع الفضائل ثم ذكر المصنف للمانعين دليلين أحدهما قوله تعالى : وما ينطق عن الهوى ان هو إلا وحى يوحى . فانه يدل على أن الأحكام الصادرة عنه عليه السلام كانت بالوحى والجواب أنه لما أمر بالاجتهاد وتبليغ مقتضاه لم يكن ذلك نطقا بغير الوحى وأجاب صاحب

إلى قوله ويسلموا تسليما فيلزم الأمر باتباع الخطأ وهو باطل وفيه نظر فان المقلد يجوز له تقليد المجتهد وإن كان مخطئاً فى اجتهاده فلم لا يجوز اتباع النبى عليه السلام وإن أخطأ ولأنه معارض بقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وأجيب عن الأول بأن كثيراً من النصوص دل على اتباعه سبب الاهتداء إلى الحق والظفر عليه مطلقاً وهو يدل على أن ما يجب اتباعه فيه لا يكون خطأ فينعكس إلى ما يكون خطأ ليس بواجب الاتباع وما حكم به وجب الاتباع لما ذكرنا فلا شىء من الخطأ بما حكم به فلا شىء مما حكم به خطأ وما اجتهد فيما أخطأ حكم به بجعل هذه صغرى الأولى الثالثة تنتج ليس شىء مما اجتهد بخطأ وهو المدعى وعن الثانى بأنه عتاب على ترك الأولى هذا ولكن مختار الحنفية أنه يجوز الخطأ فى اجتهاده وإن لم يحتمل القرار عليه لأنه عليه السلام شاور أصحابه فى اسارى بدر فرأى أبو بكر رضى الله عنه أخذ الفدية وعمر رضى الله عنه ضرب أعناقهم واستصوب عليه السلام رأى أبى بكر واختاره فنزل قوله : لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم أى لولا حكم الله سبق فى اللوح

الحاصل بأن الإجتهاد إذا كان مأموراً به لم يكن النطق به هوى واقتصر عليه وتبعه المصنف على ذلك وهو يشعر بأن الخصم قد استدل بصدر الآية وهو باطل فانه لايقول بأن القول بالاجتهاد قول بالهوى فان الهوى هو القول لمحض غرض النفس بل الذى يناسب التمسك به إنما هو قوله تعالى إن هو إلا وحى يوحى على ماقررناه ثم لوسلمنا أن الاجتهاد قول بالهوى على تقدير تفسير الهوى المذكور فى الآية بما تميل اليه النفس و تسكن له فلا يستقيم أن يجاب عنه بأنه ليس بهوى بل الجواب المطابق أن يقول هذا الهوى مأمور به الدليل الثانى لو جاز له صلى الله عليه وسلم أن يجتهد فى الأحكام الشرعية لكان يمتنع عليه تأخير فصل الخصومات والمحاكات إلى نزول الوحى لأن القضاء على الفور وقد تمكن منه بالاجتهاد لكنه أخر فى الظهار واللعان وأجاب المصنف بأن العمل بالقياس مشروط بفقدان النص ولوجود أصل يقاس عليه وحينئذ فنقول ربما كان انتظاره الوحى لكى يحصل له اليأس عن النص وذلك بأن يصير مقدارا يعرف به أن الله تعالى لاينزل فيه وحيا أو انتظر لأنه لم يجد أصلا يقيس عليه وهذا اليأس أخذه المصنف من الحاصل ولم يذكره الإمام ولا الآمدى (قوله فرع الخ) هذا البحث مبنى على جواز الاجتهاد للرسول عليه السلام فلذلك عبر عنه بالفرع والذى جزم به المصنف من كونه لايخطىء اجتهاده قال الإمام أنه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب أنه يجوز عليه الخطأ بشرط أن لايقر عليه ونقله الآمدى عن أكثر أصحابنا والحنابلة وأصحاب الحديث احتج المانعون بأنا مأمورون باتباعه صلى الله عليه وسلم فلو جاز عليه الخطأ لوجب علينا اتباعه فيه وهذا ضعيف لأن الخصم يمنع أن يقر على الخطأ حتى يمضى زمان يمكن اتباعه فيه ويوجب التنبيه عليه قبل ذلك فلا يتصور وجوب اتباعه فيه سلمنا لكنه منقوض بوجوب اتباع العامى للمفتى واحتج الآمدى بأشياء منها قوله تعالى: عفا الله عنك، لم أذنت لهم . وقوله تعالى فى حق أسارى بدر : ماكان لنبى أن يكون له أسرى . فان عمر كان قد أشار بقتلهم فلم يقتلهم النبى صلى الله عليه وسلم وبقوله عليه السلام إنما أحكم بالظاهر قال : (الثانية يجُوزُ للْغائبِينَ عَن الرَّسول وِفَاقاً

المحفوظ وهو أنه لا يعاقب أحداً بالخطأ فى الإجتهاد لاصابكم عذاب عظيم بسبب أخذكم الفدية وترككم القتل فقال عليه السلام لو نزل فينا عذاب لما نجى إلا عمر فهذا دليل واضح على خطأه فى الإجتهاد وأجيب بأنه يجوز أن يكون معنى الآية لولا سبق الكتاب بإباحة المن وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك القتل فلا يكون فى الآية حينئذ إلا العقاب على ترك العزيمة ولايلزم منه أن الحكم بإباحة المن خطأ المسألة (الثانية يجوز) الاجتهاد (للغائبين عن) حضرة (الرسول) عليه السلام فى عصره (وفاقاً) لا سيما

وللحاضرينَ أيضاً إذْ لا يمتنعُ أمرُهُمْ بهِ قيلَ عرضةٌ للخطإ قلنا لا نسلّم بعدَ الإذنِ ولمْ يثبتْ وقوعُه) أقول اختلفوا فى جواز الاجتهاد لأمة النبى صلى الله عليه وسلم فى زمنه على مذاهب حكاها الآمدى أحدها يجوز مطلقاً والثانى يمتنع مطلقاً والثالث يجوز للغائبين من القضاة والولاة دون الحاضرين والرابع أن ورد فيه إذن خاص جاز وإلا فلا والخامس أنه لا يشترط الاذن بل يكفى السكوت مع العلم بوقوعه قال واختلف القائلون بالجواز فى وقوع التعبد به فنهم من قال وقع التعبد به ومنهم من توقف فيه مطلقاً ومنهم من توقف فى الحاضر دون الغائب قال والمختار جوازه مطلقاً وأن ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته ظنا لا قطعاً وذكر الغزالى وابن الحاجب نحوه أيضاً واختار الإمام جوازه مطلقاً وأما الوقوع فنقل عن الأكثرين أنهم قالوا به فى حق الغائب لقضية معاذ وأنهم توقفوا فيه فى حق

بعد الرجوع وضيق الوقت والدليل خبر معاذ رضى الله عنه حيث قال اجتهد رأبى وصوبه النبى عليه السلام (و) يجوز (للحاضرين) بحضرته عليه السلام (أيضاً إذ لا يمتنع أمرهم به) أى أمر الرسول إياهم بالاجتهاد بأن يقول اجتهدوا أو اعملوا على وفق ظنكم إذ هو لا يمتنع بالذات بل لو امتنع لكان بالغير والأصل عدمه فان (قيل) الاجتهاد (عرضة للخطأ) أى فى متعرضه فلا يجوز مع القدرة على الظفر على النص للأمن عن الخطأ أو سلوك سبيل مخوف مع القدرة على سلوك سبيل أمن قبيح (قلنا لا نسلم) كون الاجتهاد عرضة للخطأ (بعد الإذن) فيه فان الشارع لما أمر بالاجتهاد والعمل بالظن أمن من الغلط لأنه بالاجتهاد يكون آتيا بما أمر به كذا فى محصول الإمام واستصوبه المراغى والخنجى وغيرهما وفيه نظر لأن كونه عرضة الخطأ بناء على أنه مظنون غير مقطوع وذا لا يندفع بكونه مأموراً به وتحقيقه أن كونه خطأ عبارة عن عدم وجدان الامارة الدالة على الحكم المعين فى الواقع كما سيجىء لجاز كونه مأموراً باتباع الظن مع أنه لم يجد تلك الامارة ويؤيد ذلك قصة عمرو بن العاص وعقبة بن عامر فانه عليه السلام أمرهما بالحكم بين الخصمين بما يغلب عليه ظنهما وجوز عليهما الخطأ حيث قال ان أصبتما فلكما عشر حسنات وان أخطأتما فلكما حسنة واحدة وأيضاً مبنى على التقبيح العقلى وعليه كلام كما مر واعلم أن ماذكره يدل على أنه يجوز للغائبين الاجتهاد بالاتفاق والخلاف إنما هو فى الحاضرين والمفهوم من شرح المختصر أنه غير جائز عند البعض مطلقاً وجائز عند آخرين ثم المجوزون اختلفوا فذهب البعض إلى أنه وقع ظنا لا يقيناً والبعض إلى أنه لم يقع أصلا وهو مذهب الجبائيين والبعض إلى التوقف والبعض إلى أنه واقع عمن غاب عنه وفيمن بحضرته التوقف وقول المصنف (ولم يثبت وقوعه) اشارة إلى التوقف وزعم الخنجى أنه اشارة

الحاضر ومال إلى اختياره وكلام المصنف أيضاً مطابق له كما ستعرفه إذا علمت ماقلناه علمت أن ما نقله المصنف من الاتفاق على جوازه للغائب ممنوع وعبارة الإمام أنه جائز بلا شك ثم استدل المصنف على جوازه فى حق الحاضرين بأنه لا يمتنع أمرهم به أى لا يمتنع عقلا ولا شرعا ان يقول الرسول للحاضرين عنده قد أوحى إلى أنكم مأمورون بالاجتهاد والعمل به فان ذلك لا يلزم منه محال لا لذاته وهو ظاهر ولا لغيره إذ الأصل عدمه فمن يدعيه فعليه البيان (قوله قيل عرضة الخ) أى استدل المانعون بأن الاجتهاد عرضة للخطأ بلا شك والنص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك الآمن قبيح عقلا والجواب لا نسلم أن الاجتهاد تعرض للخطأ بعد إذن الشارع فيه فانه لما قال للمكلف أنت مأمور بالاجتهاد وبالعمل به صار آمنا من الخطأ لأنه حينئذ يكون آتياً بما أمر به هكذا أجاب به الإمام وأتباعه فتبعهم المصنف وهو ضعيف لأن الإذن فى الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه كما ستعرفه بل إنما يمنع من التأثيم والأولى الجواب أن يقال لا نسلم أنه قادر على تحصيل النص فانه قد يسأل عن الواقعة فلا يرد فيها شىء بل يؤمر فيها بالاجتهاد سلمناه لكن لانسلم أن ترك العمل بمقتضى الاحتياط قبيح سلمنا لكنه فرع عن قاعدة التحسين والتقبيح العقليين (قوله ولم يثبت وقوعه) هو عائد إلى المسألة التى قبله وهو اجتهاد الحاضر ولا ينبغى إعادته إلى الغائب أيضاً فانه مع كونه مخالفا للظاهر فانه مخالف لرأى الأكثرين وللذى مال اليه الإمام كما تقدم إيضاحه إذا علمت هذا فنقول أما الوقوع للغائب فدليله قصة معاذ لما بعثه إلى اليمن وأما التوقف فى حق الحاضر فيظهر بذكر أدلة الفريقين وذكر جوابها كما فعله الإمام فلنذكر ما ذكره فنقول احتج المانعون بوجهين أحدهما أن الصحابة لو اجتهدوا فى عصره عليه السلام لنقل وجوابه أن عدم النقل قد يكون لقلته ثم أنه معارض بقصة سعد وغيره كما سيأتى الثانى أنهم كانوا يرفعون الحوادث اليه ولو كانوا مأمورين بالاجتهاد لم يرفعوها له وجوابه أن الرفع قد يكون لسهولة النص أو لأنه لم يظهر لهم فى الاجتهاد شىء

إلى مذهب المنع حيث قال أنه اختيار مذهب الجبائيين وهو سهو لأن عدم ثبوت الوقوع لا يستلزم ثبوت عدم الوقوع وهو ظاهر واستدل الجبائيان بأنه لو وقع لاشتهر كاجتهاد الصحابة بعد وفاته عليه السلام والجواب أنه لم يشتهر لقلته واستدل المتوقف أنه لم يدل دليل على وقوعه وما ينقل من الآحاد لا يكفى فى المسألة العلمية فيجب التوقف والأقرب مذهب القائل بالوقوع ظنا يعنى دل الدليل الظنى على الوقوع سواء كان ذلك مما يكفى فيه الظن أو لا بدله من قاطع لأن سعد بن معاذ حكم فى بنى قريظة فحكم بقتل مقاتلهم وسبى ذراريهم فقال عليه السلام لقد حكمت بحكم من فوق سبعة أرقعة أى بحكم الله والرفيع السماء

واحتج القائلون بالوقوع بأمرين أحدهما تحكيم سعد بن معاذ فى بنى قريظة وعمرو بن العاص وعقبة بن عامر ليحكما بين رجلين وجوابه أن ذلك من أخبار الآحاد فلا يجوز التمسك به إلا فى مسألة عملية وهذه المسألة لاتعلق لها بالعمل الثانى قوله تعالى : وشاورهم فى الأمر . وجوابه أن ذلك كان فى الحروب ومصالح الدنيا لا فى أحكام الشرع قال : (الثالثة لا بدَّ لهُ أنْ يَعْرِفَ منَ الْكِتابِ والسُّنَّةِ ما يَتَعلَّقُ بالأحكامِ والإجْماع وشرائطِ الْقياسِ

ولأن أبا قتادة قتل رجلا من المشركين وهو يطلب سلبه فقال رجل سلب ذلك القتيل عندى فطلب منه عليه السلام أن يرضيه عنه فقال أبو بكر لا بالله ذا لايعمد إلى أسد من أسد الله مقاتل عن الله ورسوله فيعطيك سلبه والظاهر أنه عن الرأى دون الوحى وصوبه رسول الله عليه السلام وقال صدق أى فى الحكم وأما لا بالله فالأصل لا والله حذف الواو وعوض منه حرف القسم وذا مقسم عليه عند الخليل والمعنى لا والله والأمر ذا فحذف الأمر لكثرة الاستعمال وقال الأخفش أنه من جملة القسم مؤكداً له كأنه قال ذا قسمى والمراد بأسد الله أبو قتادة والخطاب فى فيعطيك للرجل الذى عنده السلب ويطلب من النبى ارضاء أبى قتادة من ذلك السلب وفاعل يعطى ويعمد ضمير النبى عليه السلام المسألة (الثالثة) فيما لابد للمجتهد فى التمكن من الاجتهاد (لابدله أن يعرف من الكتاب والسنة) والإجماع (مايتعلق بالأحكام) الشرعية وهو من الكتاب خمسمائة آية ولايلزمه حفظها بل يكفى العلم بمواقعها حتى يطلب منه الآية المحتاج لها عند الحاجة والمراد بمعرفته أن يحيط بمعانيها اللغوية والشرعية وأقسامه المذكورة والمباحث المتعلقة بها وكذا المراد بمعرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام مع شىء آخر وهو معرفتها سنداً من الانقسام إلى التواتر والشهرة والآحاد وغير ذلك ولايلزم حفظ الأحاديث بل يكفى أن يكون عنده أصل مصحح يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع إليها وإن كان على الحفظ فهو أحسن وأكمل ولايلزمه معرفة مايتعلق بالمواعظ والأحكام الأخروية والقصص من الكتاب والسنة (والاجماع) فلابد من معرفة مواقعه حتى لايفتى بخلافه بل يفتى بشىء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين فيما سبق فيه اجتهاد ويعرف أنه مما سبق فيه اجتهاد مجتهد واحد فقط أو يغلب على ظنه أنه واقعة متولدة فى هذا العصر ولم يكن لأهل الإجماع فيه خوض (و) لابد أيضاً أن يعرف (شرائط القياس) وأنواعه ليميز ماهو مقبول عما لا يكون كذلك فهذه هى العلوم الأربعة التى لابد من معرفتها وهى كالأصول لابد معها من أربعة أخرى كالتتمة اثنان منها مقدمان عليها أشار إلى أحدهما بقوله

وكَيْفيَّةَ النَّظَرِ وعِلم العَربيَّةِ والنَّاسِخ والمَنْسوخ وحالِ الرُّواةِ ولا حاجَةَ إلى الكلامِ والفقهِ لأنه نَتيجَتُه) أقول شرط الاجتهـاد كون المكلف متمكناً من استنباط الأحكام الشرعية ولا يحصل هذا التمكن إلا بمعرفة أمور أحدها كتاب الله تعالى ولا يشترط معرفة جميعه كما جزم به الإمام وغيره بل يشترط أن يعرف منه ما يتعلق بالأحكام وهو خمسمائة آية كما قاله الإمام قال ولا يشترط حفظه عن ظهر قلب بل يكفي أن يكون عارفا بمواقعه حتى يرجع إليه فى وقت الحاجة والاقتصار على بعض القرآن مشكل لأن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة وتقليد الغير فى ذلك ممتنع لأن المجتهدين متفاوتون فى استنباط الأحكام من الآيات لا جرم أن القيروانى فى المستوعب نقل عن الشافعى أنه يشترط حفظ جميع القرآن وهو مخالف لكلام الامام من وجهين الثانى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يشترط أيضاً فيها الحفظ ولا معرفة الجميع كما تقدم الثالث الاجماع فينبغى أن يعرف المسائل المجمع عليها حتى لا يفتى بخلاف الاجماع وليس المراد حفظ تلك المسائل كما نبه عليه الغزالى بل طريقه كما قاله الامام أن لا يفتى إلا بشىء يوافق قول بعض المجتهدين أو يغلب على ظنه أنها واقعة متولدة فى هذا العصر لم يكن لأهل الإجماع فيها خوض الرابع القياس فلا بد أن يعرفه ويعرف شرائطه المعتبرة لأنه قاعدة الاجتهاد

(و) أن يعرف (كيفية النظر) فى استفادات المجهولات من المعلومات لأنه ناظر فى استنباط الاحكام فلا بد له من العلم بطريق لاستحصال التصورات والتصديقات المكتسبة من ضرورياتها وهو علم الميزان وإلى الآخر بقوله (وعلم العربية) كاللغة والتصريف والنحو حتى يحصل له العلم بمفردات كلمات العرب ومركباتها وأحوالها فيأتى الاستنباط من الكتاب والخبر العربيين واثنان مؤخران أحدهما يتعلق بالكتاب والسنة وإثبات السنة بقوله (و) أن يعرف (الناسخ والمنسوخ) لئلا يؤدى اجتهاده إلى ما هو باطل منسوخ والثانى يتعلق بالسنة وإليه أشار بقوله (و) أن يعرف (حال الرواة) من العقل والاسلام والضبط والفقه ومقابلاتها إلى غير ذلك مما يتعلق بالجرح والتعديل فى المحصول أن البحث عن أحوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة المتفق على عدالتهم كالبخارى ومسلم وأمثالها من أئمة الحديث (ولا حاجة) للمجتهد (إلى) علم (الكلام) لامكان الاجتهاد للجازم بالاسلام تقليداً عند من صحح إيمان المقلد ولامكانه لمن عرف أصول الدين الاجمالى عند من لم يجوز التقليد فى الايمان (و) لا إلى علم (الفقه) أى علم المسائل الفرعية (لأنه نتيجته) أى الاجتهاد فان المسائل الفرعية مما ولده المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فلا يكون مما يتوقف عليه الاجتهاد والحاصل

والموصل إلى تفاصيل الأحكام التى لاحصر لها الخامس كيفية النظر فيشترط أن يعرف شرائط الحدود والبراهين وكيفية تركيب مقدماتها واستنتاج المطلوب منها ليأمن من الخطأ فى نظره السادس علم العربية من اللغة والنحو والتصريف لأن الأدلة من الكتاب والسنة عربية الدلالة فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلا بفهم كلام العرب أفراداً وتركيباً ومن هذه الجهة يعرف العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والإطلاق والتقييد وغيره مما سبق ولقائل أن يقول هذا الشرط يستغنى عنه باشتراطه معرفة الكتاب والسنة فان معرفتهما مستلزمة لمعرفة العربية بالضرورة السابع معرفة الناسخ والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ المتروك الثامن حال الرواة فلابد من معرفة حالهم فى القوة والضعف ومعرفة طرق الجرح والتعديل لأن الأدلة لااطلاع لنا عليها إلا بالنقل فلابد من معرفة النقلة وأحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد قال الامام والبحث عن أحوال الرواة فى زماننا مع طول المدة وكثرة الوسائط كالمتعذر فالأولى الاكتفاء بتعديل الائمة كالبخارى ونحوه قال فظهر بما ذكرناه أن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه (قوله ولا حاجة) أى لايحتاج المجتهد (إلى علم الكلام) لامكان استفادة الاحكام الشرعية من دلائلها لمن جزم بحقية الاسلام على سبيل التقليد ولا إلى التفاريع الفقهية أى ماولده المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد كما قاله الامام لأنه نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطا وإلا لزم توقف الأصل على الفرع وهو دور وشرط الامام أن يكون عارفا بالدليل العقلى كالاستصحاب وعارفا بأننا مكلفون به وأهمله المصنف قال فى المحصول

أن المجتهد لا بد له من معرفة البارى وصفاته وتصديق النبى بمعجزاته وسائر ما يتوقف عليه علم الايمان من كل ما أدلته إجمالية وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ماهو دأب المتبحرين فى علم الكلام وأن يكون عالماً بمدارك الأحكام وأقسامها وطريق إثباتها ووجوه دلالتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند التعارض والتقصى عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج إلى معرفة حال الرواة وطريق الجرح والتعديل وأقسام النصوص المتعلقة بالأحكام وأنواع العلوم الادبية هذا فى حق المجتهد مطلقاً وأما المجتهد فى مسألة فكيفية مايتعلق بها ولايضره الجهل بما لايتعلق بها وهذا بناء على أن الأصح أن الاجتهاد ليس منصباً لا يتجزأ بل قد يكون العالم مجتهداً فى مسألة دون مسألة والمشهور ان المجتهد اما مجتهد مطلق أو مجتهد فى المذهب والأول ماذكرنا والثانى ماذكره بعض أصحاب المذهب بمن له ملكة الاقتدار على استنباط الفروع من الأصول التى مهدناها للامام المطلق فى الشرع كحجة الاسلام والامام النووى فى مذهب الشافعى وهو فى المذهب بمنزلة المجتهد المطلق فى الشرع حيث يستنبط الأحكام من أصوله وأما الذين يفتون بما حفظوه أو وجدوه فى كتب الأصحاب فالظاهر أنهم بمنزلة النقلة والرواة فينبغى

والحق أن صفة الاجتهاد قد تحصل فى فن دون فن بل فى مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم قال (الفصل الثانى فى حكم الاجتهاد اخْتُلف فى تَصويب المُجتهدين بناءً على الْخلافِ فى أنَّ لكُلِّ صورةٍ حُكْماً مُعيَّناً وَعليْه دَليلٌ قطْعىٌّ أوْ ظنىٌّ

قبول أقوالهم على حصول شرائط الراوى كذا ذكر الفاضل (الفصل الثانى فى حكم الاجتهاد اختلف فى تصويب المجتهدين) ومعناه أن كل مجتهد فى الاحكام الشرعية هل هو مصيب أم لا والمختار أن المصيب واحد والباقون على الخطأ وإنما اختلف فى هذه المسألة (بناء على الخلاف فى) مسألة أخرى وهى (أن لكل صورة) من صور الوقائع (حكما معيناً) عند الله أولا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فان كان الحق هو الأول لا يكون كل مجتهد مصيباً بل المصيب واحد وإن كان الثانى كان كل مجتهد مصيباً وضبط المذاهب أن يقال المسألة الاجتهادية إما أن لا يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين أو يكون وحينئذ إما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وحينئذ إما أن يكون الدليل قطعياً أو ظنياً وهو معنى قوله (وعليه) أى الحكم المبين عند الله (دليل قطعى أو ظنى) فهذه أقسام أربعة أما القسم الاول وهو أن لا يكون لله تعالى فى المسألة الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فذهب المصوبة وهم جمهور المتكلمين كالأشعرى والقاضى وكأبى الهذيل والجبائيين من المعتزلة فعلى هذا يلزم أن يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد كذا فى محصول الإمام قال العبرى وفيه شيء وهو أن الأشعرى لما ذهب إلى قدم الحكم كيف يذهب إلى أن المسألة الاجتهادية لايكون فيها قبل الاجتهاد حكم أقول قد كنت أجبت عنه بأنه يجوز أن يراد نفى الحكم المتعلق بالتعلق الخاص ويصح ذلك بانتفاء التعلق مع وجود أصل الحكم بمعنى الخطاب ثم بعد ذلك ظفرت فى كلام الفاضل بما يطابقه حيث اعترض على عبارة المصوبة وهى أن لاحكم لله معنا فيها بأنه إن أريد قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة إلى قيد التعيين لأنه لا حكم أصلا ضرورة أن الحكم ما أدى اليه الاجتهاد وإن أريد بعد الاجتهاد فلله بالنسبة إلى كل إلى مجتهد حكم معين. وأجاب بأن المراد الأول وقيد التعيين إشارة إلى قدم الخطاب بمعنى ان لله تعالى فيها خطابا لكنه إنما يتعين وجوبا أو حرمة أو غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب وأما عند من جعل الخطاب حادثا فقبل الاجتهاد لاحكم أصلا ويمكن أن يقال المراد أن حكم الله قبل اجتهاد المجتهد ليس واحداً معيناً بل له أحكام مختلفة بالنسبة إلى المجتهدين يظهر بالاجتهاد ما هو الحكم بالنسبة إلى كل منهم وأما القسم الثانى وهو أن يكون لله تعالى فى الواقعة حكم معين ولا يدل عليه دليل فهو قول طائفة

والمُخْتارُ ما صَحَّ عَن الشَّافعيِّ رَضى الله عنْهُ أنَّ فى الْحادثةِ حُكْماً مُعيَّناً عَليْه أَمارةٌ مَنْ وَجدَها أَصابَ ومَنْ فَقَدَها أخْطأَ ولمْ يأثمْ لأنَّ الاجْتهادَ مَسْبوقٌ بالدَّلالةِ لأنَّه طَلَبها والدَّلالةُ مُتأخِّرَةٌ عَن الحُكْم فلوْ تحقَّقَ الاجْتهادانِ لاجْتَمعَ النَّقيضانِ

من الفقهاء والمتكلمين وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم مثل دفين يعثر الطالب عليه اتفاقافلمن عثر عليه أجران ولمن اجتهد ثم خاب عنه واحد على تحمل الكد دون الخيبة وأما القسم الثالث وهو أن فى الواقعة حكما معيناً وعليه دليل قطعى فهو مذهب طائفة من المتكلمين وهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه واختلفوا فى أن المخطىء هل يستحق أم لا فذهب بشر المريسى وأبو بكر الأصم منهم إلى تأثيم المخطىء وغيرهما إلى عدم التأثيم وكونه معذورا لخفاء الدليل وغموضه وأما الرابع فهو مختار أبى حنيفة والشافعى رحمهما الله واليه أشار بقوله (والمختار ماصح عن الشافعى رضى الله عنه أن فى الحادثة حكما معيناً عليه أمارة) والمراد بها مايحصل به ظن ثبوت المدلول ولا يرتبط به ارتباطاً عقلياً (من وجدها) أى تلك الامارة (أصاب ومن فقدها أخطأ) ولم يأثم لأنه غير مكلف باصابتها لخفائها وغموضها ولذلك كان المخطىء معذوراً بل مأجوراً وما نقل عن الإمامين ومالك وأحمد أربعتهم من ان كل مجتهد مصيب فمحمول على أنه مصيب فى أنه أدى ماكلف به من بذل تمام الجهد لا أنه أصاب الحق والدليل على ذلك تصريحهم بتخطئة البعض وإنما قلنا أن الحكم واحد معين قبل الاجتهاد والمصيب من وجده وفاقده مخطىء (ولم يأثم لان الاجتهاد مسبوق بالدلالة) أى متأخر عن دلالة الدليل على الحكم (لأنه) أى الاجتهاد (طلبها) أى طلب دلالة مايدل عليه وطلب الشىء متأخر عن ذلك الشىء فالاجتهاد متأخر عن دلالة الدليل على الحكم (والدلالة) أى دلالة الدليل على الحكم (متأخرة عن الحكم) لكونها نسبة بين الدليل والمدلول الذى هو الحكم فالحكم سابق على الاجتهاد بمرتبتين (فلو تحقق الاجتهادان) المؤدى أحدهما إلى الاثبات والآخر إلى النفى أو المفضى أحدهما إلى الحظر والآخر إلى الإباحة وهما فى قوة النفى والاثبات أى لو كانا حقين فى نفس الأمر (لاجتمع النقيضان) لتحقق النفى والاثبات أو ماهو فى قوتها فيلزم أن يكون الحكم عندالله واحدا وكذا المصيب ولا يكون كلا المجتهدين مصيبا قيل عليه لا نسلم أن الاجتهاد الطلب المذكور بل هو استفراغ الجهد لتحصيل الظن المحصل للحكم وحينئذ لا يلزم تحقيق الحكمين المنافيين قبل الاجتهادين فلا يلزم اجتماع النقيضين بل اللازم استتباع كل من الاجتهادين واستدعائها

ولأنَّه قالَ عَليْه الصَّلاة والسَّلام منْ أَصابَ فلَهُ أجْرانِ ومَنْ أخْطأ فلَهُ أجْرٌ قيل لوْ تعيَّن الحُكْم فالمخالف له لمْ يحْكُمْ بمَا أنزلَ الله فيَفْسُق ويَكفُر لقَوْله تعالىٰ : (مَنْ لمْ يحْكُم) قلنا لمَّا أمِرَ بالحُكْم بمَا ظنَّه وإنْ أخْطأ حَكمَ بمَا أنْزلَ الله قيل

حكما مخالفا حكم الآخر يجب على كل من المجتهدين العمل بما أدى اليه اجتهاده دون الآخر وهو غير ممتنع (ولأنه) أى النبي (قال عليه الصلاة والسلام من أصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر) واحد فانه يدل على أن المجتهد قد يكون مخطئاً وقد يكون مصيباً وذا يدل على أن فى الواقعة حكما معيناقبل الاجتهادلامتعددا بتعدد الاجتهاد المؤدى اليه وإلا لم يكن مجتهدا مخطئا وفى الحديث أيضاً دلالة على أن المخطىء لايأثم لأنه عليه السلام حكم بأن المخطىء مأمورفلا يكون آثما وقد يستدل بأن قولى المجتهدين ان كلا منهما أوأحدهما بلا دليل فهوخطأ وإن كانا بدليلين فان ترجح أحدهما تعين الصحة وكان الآخرخطأ إذ لايجوز العمل بالمرجوح وإن تساويا تساقطا فوجب الوقف والتخيير وكانا فى التعيين مخطئين وأجيب بأن هنا قسم آخر وهو أن يرجح كل منهما فان الامارات تترجح بالنسبة فانها ليست أدلة فى أنفسها فأمارة كل راجح عنده وذلك هو رجحانه فى نفس الأمر واستدل أيضا بأنهم أجمعوا على شرع المناظرة ولايتصور لها فائدة إلا بتبيين الصواب عن الخطأ وتصويب الجميع بنفى ذلك الجواب لانسلم أن لافائدة إلا ذلك بل ثمة فوائد أخر كترجيح إحدى الامارتين فى نظرهما لترجيحهم لها وكتساويها لتتساقطا وتتراجعا إلى دليل آخر وكالتمرين وحصول ملكة الوقوف على المأخذ ورد الشبهة ليمين ذلك على الاجتهاد كذا فى شرح المختصر المحقق (قيل) على المختار (لو تعين الحكم) أى لو كان لله فى الواقعة قبل الاجتهاد حكم معين لكان ما أنزل الله فى تلك الواقعة ذلك الحكم (فالمخالف له) وهو الحاكم بغيرذلك الحكم (لم يحكم بما أنزل الله فيفسق) حينئذ (ويكفر لقوله تعالى ومن لم يحكم) بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون وفى موضع آخرفأولئك هم الكافرون واللازم وهوفسق المخالف أو كفره باطل وفاقا (قلنا) المجتهد (لما أمر) أى لما كان مأموراً (بالحكم بما ظنه وإن أخطأ) أى وإن كان مخطئاً فيه كان المخالف الحاكم بما أدى إليه ظنه الخطأ قد (حكم بما أنزل الله) أومن جملة ما أنزل الله أن كل مجتهد مأموربأن يحكم فى الواقعة بمقتضى ظنه وإن كان خطأ وحينئذلايلزم الفسق ولا الكفر وهذا مما يؤكد ماذكرنامن أن كون الاجتهاد مأذونافيه لاينافى كونه خطأ (قيل) لو كان حكم الله فى الواقعة قبل الاجتهادمعينا

لَوْ لَمْ يُصوِّبِ الجميعُ لَمَا جازَ نَصْبُ المخالفِ وقَدْ نصَبَ أبو بكْرٍ زَيْداً رَضِيَ اللهُ عَنْهما قلنا لَمْ يَجُزْ تَوْلِيَةُ المُبْطِلِ والمُخْطِئُ لَيْسَ بِمُبْطِلٍ)

أقول المعروف أنه ليس كل مجتهد فى العقليات مصيباً بل الحق فيها واحد فمن أصابه أصاب ومن فقده أخطأ وأثم وقال العنبرى والجاحظ كل مجتهد فيها مصيب أى لا إثم عليه وهما محجوجان بالإجماع كما نقله الآمدى وأما المجتهدون فى المسائل الفقهية وهو الذى تكلم فيه المصنف فهل المصيب منهم واحد أو الكل مصيبون فيه خلاف مبنى كما ذكره المصنف وغيره على أن كل صورة هل لها حكم معين أم لا وفيه أقوال كثيرة ذكرها الإمام واقتصر المصنف على بعضها فلنذكر ما ذكره منها أعنى الإمام فنقول اختلف العلماء فى الواقعة التى لا نص فيها على قولين أحدهما أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهدين وهؤلاء هم القائلون بأن كل مجتهد مصيب وهم الأشعرى والقاضى وجمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة واختلف هؤلاء فقال بعضهم لا بد أن يوجد فى الواقعة ما لو حكم الله فيها بحكم لم يحكم إلا به وهذا هو القول بالأشبه وقال بعضهم لا يشترط ذلك والقول الثانى أن له تعالى فى كل واقعة حكما معينا وعلى هذا فثلاثة أقوال أحدها وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين حصل الحكم من غير دلالة ولا أمارة بل هو كدفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فمن وجده فله أجران ومن أخطأه فله أجر والقول الثانى عليه أمارة أى دليل ظنى والقائلون به اختلفوا فقال بعضهم لم يكلف المجتهد بإصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطىء فيه

لم يصوب جميع المجتهدين إذ الحاكم بما عدا هذا المعين لا يكون مصيباً (لو لم يصوب الجميع لما جاز) لأحد من الصحابة (نصب المخالف) أى من يخالفه فى الاجتهاد فيها لأن المخالف بزعمه حاكم بغير ذلك الحكم المعين فهو عنده مبطل لحكمه بالباطل والمبطل لا يجوز نصبه وفاقا لأنه تمكين من الحكم بالباطل (وقد نصب أبو بكر زيداً رضى الله عنهما) أى زيد بن ثابت رضى الله عنهما وزيد كان يخالفه فى كثير من المسائل فاللازم وهو عدم جواز نصب المخالف باطل فيبطل الملزوم (قلنا) نعم (لم يجز تولية المبطل) لكن المبطل من خالف الحق عمداً لا اجتهاداً (والمخطىء) فى الاجتهاد (ليس بمبطل) فلا يلزم عدم جواز توليته هذا كله فى الفرعيات الظنية وأما القطعية فذكر حجة الإسلام أنها أقسام كلامية وأصولية وفقهية أما الكلامية فيعنى بها ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم وإثبات المحدث وصفاته وبعثه الرسل ونحو ذلك والحق واحد فيها ليس بمبطل آثم فإن أخطأ فيما يرجع إلى الايمان بالله ورسوله فكافر وإلا فآثم مخطىء مبتدع كما فى مسألة الرؤية وخلق القرآن وإرادة الكائنات وأمثالها ولا يلزم الكفر وأما الأصولية فمثل حجية الاجماع

معذوراً مأجوراً وهو قول كافة الفقهاء وينسب إلى الشافعي وأبو حنيفة وقال بعضهم أنه مأمور بطلبه أولا فان أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر تغير التكليف وصار مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه والقول الثالث أن عليه دليلا قطعياً والقائلون به اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه لكن اختلفوا فقال الجمهور أن المخطىء فيه لا يأثم ولا ينقض قضاؤه وقال بشر المريسي بالتأثيم والأصم بالنقض والذي نذهب اليه أن لله تعالى في كل واقعة حكما معيناً عليه دليل ظنى وأن المخطىء فيه معذور وأن القاضي لا ينقض قضاؤه به هذا حاصل كلام الامام وقد تابعه المصنف على اختياره وزاد عليه فادعى أنه الذي صح عن الشافعي وعلمنا بهذا أنه أراد القول الأول المفرع على القول الثاني الذي هو مفرع على الثاني من القولين الاولين لكنه أهمل منه كون المخطىء فيه مأجوراً وأن المجتهد لم يكلف بإصابته وإنما عبر عن هذا القول بأنه الذي صح عن الشافعي لأن له قولا آخر أن كل مجتهد مصيب حكاه ابن الحاجب وغيره فقال ونقل عن الأئمة الأربعة التخطئة والتصويب واعلم أن كلام الأشعري المتقدم لا يستقيم مع ما ذهب اليه من كون الأحكام قديمة (قوله لأن الاجتهاد) أى الدليل على أن المصيب واحد دليلان عقلى ثم نقلى الأول أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة لأن الاجتهاد هو طلب دلالة الدليل على الحكم وطلب الدلالة متأخر عن الدلالة لأن طلب الوقوف على الشيء يستدعى تقدم ذلك الشيء في الوجود فثبت أن الاجتهاد مسبوق بالدلالة والدلالة متأخرة عن الحكم لأنها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم والنسبة بين الأمرين متأخرة عنهما وإذا ثبت أن الدلالة متأخرة عن الحكم لزم أن يكون الاجتهاد متأخراً عن الحكم بمرتبتين لأنه متأخر عن الدلالة المتأخرة عن الحكم وحينئذ فلو تحقق الاجتهادان أى كان مدلول كل واحد منهما حقا صواباً لاجتمع النقيضان لاستلزامه حكمين متناقضين في نفس الأمر بالنسبة إلى مسألة واحدة الثاني قوله عليه السلام من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر دل الحديث على أن المجتهد قد يخطىء وقد يصيب وهو المدعى وفى الدليلين نظر أما الاصول فلا نسلم أن طلب الشيء يتوقف على ثبوته في الخارج بل على تصوره ألا ترى أن المتيمم إذا طلب الماء فى برية فانه ليس متحققا لوجوده بل مقصوده إنما هو التحصيل على تقدير الوجود سلمنا لكن لا نسلم أن النسبة تتوقف على المنتسبين كما تقدم غير مرة فان تقدم البارى تعالى على العالم نسبة بينه وبين العالم مع أن هذه النسبة ليست متوقفة على العالم سلمنا لكنه لا يثبت به المدعى بتمامه فانه لا يدل على سقوط الاثم عن المخطىء وحصول الاجر له وأيضاً فدعواه أن الاجتهاد هو طلب الدلالة ممنوع بل هو طلب الحكم نفسه لكن بوساطة الدلالة فكان ينبغى له الاقتصار فى الدليل عليه لأن مقصوده يحصل به ولا يتكلف ارتكاب أمر ممنوع ومستغنى عنه وأما الحديث فلا دلالة فيه أيضاً لأن القضية

. . . .

الشرطية لاتدل على وقوع شرطها بل ولا على جواز وقوعه فان قيل لا دلالة فيه أيضاً لأن الخطأ متصور عند القائلين بأن كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فانه إن كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطىء آثم وإن كان بدون العلم به فهو مخطىء غير آثم فلعل هذه الصورة هي المراد من الحديث أو لعل المراد منه ما إذا كان فى المسألة نص أو إجماع أو قياس جلي ولكن طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده فان الخطأ فى هذه الصورة متصور أيضاً عندهم قلنا إن وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه فقد ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين فى الجملة وإن لم يقع فلا يجوز حمل الحديث عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي فان قيل الدليل على أنه ليس كل مجتهد مصيباً قولهم ليس كل مجتهد مصيبا لأن اجتهاده فى هذه المسألة إن كان صوابا فقد حصل المدعى وإن كان خطأ فقد وقع الخطأ لهذا المجتهد وحينئذ فلا يكون كل مجتهد مصيباً قلنا هذه المسألة أصولية وكلامنا فى المجتهدين فى الفروع (قوله قيل لو تعين) أى احتج من قال بأنه ليس لله فى الواقعة حكم معين بل حكمها تابع لظن المجتهدين بأمرين أحدهما أنه لو تعين الحكم لكان المخالف له حاكما بغير ما أنزل الله وحينئذ فيفسق لقوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون . أو يكفر لقوله تعالى : ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون . واللازم باطل اتفاقا فالملزوم مثله والجواب أن المجتهد لما كان مأموراً بالحكم بما ظنه وإن أخطأ فيه كان حاكما بما أنزل الله تعالى الثانى لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لما جاز للمجتهد أن ينصب حاكما مخالفاً له فى الاجتهاد لكونه تمكينا من الحكم بغير الحق لكنه يجوز لأن أبا بكر رضى الله عنه نصب زيد بن ثابت مع أنه كان يخالفه فى الجد وفى غيره وشاع ذلك بين الصحابة ولم ينكروه والجواب أن الممتنع إنما هو تولية المبطل أى من يحكم بالباطل والمخطىء فى الاجتهاد ليس بمبطل لأنه آت بالمأمور به قال (فرعان الأول

والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما أدلته قطعية فالمخالف فيه آثم مخطىء وأما القطعية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد والمخالف آثم فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة والشرب ووجوب الصلاة والصوم فكافر وإن علم بطريق النظر كحجيته للاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطىء لا كافر (فرعان) على القول بأن المصيب واحد صرح بذلك الجاربردى وقال العبرى هما فرعان على بحث الاجتهاد مطلقاً سواء كان فى الواقعة عند الله تعالى حكم معين أولا وهذا أظهر الفرع (الأول) فى بيان كيفية رفع المنازعة فى واقعة تعلقت بالمجتهدين ولم يمكن التوفيق بين الاجتهادين

لَوْ رَأَى الزَّوْجِ لَفْظَهُ كِنَايَةً وَرَأَتْهُ الزَّوْجَةُ صَرِيحاً فَلَهُ الطَّلَبُ وَلَهَا الامْتِنَاعُ فَيُرَاجِعَانِ غَيْرَهُمَا

مثلا (لو رأى الزوج لفظه) الذى يلفظ به من الفاظ الطلاق (كناية) ولم ينو الطلاق (ورأته الزوجة) أى زوجته ذلك اللفظ (صريحا) فى الطلاق وكلاهما مجتهدان (فله الطلب) أى فللزوج طلب الوطء لبقاء الزوجية بينهما فى ظنه لأن اللفظ عنده كناية وبها لا يقع الطلاق بدون النية (ولها) أى للمرأة (الامتناع) عنه لوقوع الطلاق فى ظنها لكون اللفظ صريحا عندها فهذه منازعة لا يمكن التوفيق ثمة وهو اشكال يرد على المذهبين اما على القول بالتصويب فظاهر واما على القول بغيره فلأن محققيهم قائلون بأنه يجب العمل بموجب ظنه إذا لم يعرف كونه مخطئاً وحينئذ يصيران متدافعين (فيراجعان غيرهما) من المجتهدين ليفصل بينهما وإن كان صاحب الواقعة حاكما إذ الحاكم لا يجوز أن يحكم لنفسه بل ينصب من يقضى بينهما أما على القول بالصواب فلأن كلا من الاجتهادين لما كان صوابا لا يرجح أحدهما إلا بمرجح وحكم الحاكم يصلح مرجحا وأما على القول بالتخطئة فلأن أحد الطرفين إذا انضم اليه حكم الحاكم يصير له كثرة وغلبة وقد عرفت أن الأكثر يوفقون للصواب أكثر مما يوفق له الأقلون هذا ولكن ذلك إنما يستقيم إذا كانت المرأة غير مدخول بها أو انقضى مقدار عدتها عنها أو كان اللفظ بحيث يصح به وقوع الثلاث وإلا فليس الامتناع فى صريح الطلاق الواحد فى العدة إذا كانت مدخولا بها قال الجاربردى صورة المسألة أن يقول المجتهد الشافعى لمجتهدة حنفية أنت بائن فله الطلب لأنه عنده كناية لا تؤثر بدون نية ولها الامتناع لأن هذا عندها صريح لا يحتاج إلى النية أقول هذا سهو منه لأن الحنفية صرحوا فى كتبهم بأنه يحتمل البينونة عن الوصلة النكاحية وغيرها فلا تتعين الأولى إلا بالنية أو بدلالة الحال والأقرب مافى شرح المختصر من أن صورتها فى الزوج الشافعى إذا قال لزوجته الحنفية أنت بائن ثم قال راجعتك والزوج يعتقد الحل والمرأة الحرمة لكنه أوردها على تصويب كل مجتهد إذ يلزم من صحة المذهبين حلها وحرمتها فى هذه المسألة وفى مسألة أخرى أيضاً وهى أن ينكح مجتهد امرأة بغير ولى لأنه يرى صحته وينكح مجتهد آخر تلك المرأة ويرى بطلان الأول أو يلزم من صحة المذهبين حل امرأة واحدة للرجلين وأجاب بأنه مشترك الالزام إذ لاخلاف فى أنه يلزم اتباع ظنه ثم قال والجواب الحق الحل وهو ان يرجع إلى حاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه لوجوب اتباع الحكم الموافق والمخالف قال الفاضل وجه كونه مشترك الالزام فى الثانى ظاهر لأنه كما يمتنع كونها حلالا للزوجين فى نفس الأمر كذلك فى نظر المجتهد وحكمه وأما فى الأول ففيه بحث لجواز حلها للزوج عند

الثانى إذَا تغيَّر الاجْتهادُ كمَا لوْ ظنَّ أنَّ الخلْعَ فسْخٌ ثمَّ ظنَّ أنَّه طلاق فلاَ يُنْقَضُ الأوَّلُ بعْدَ اقْترانِ الحُكم ويُنْقضُ قبْلهُ) أقول الفرع الأول فى طريق فصل الحادثة التى لا يمكن الصلح فيها إذا نزلت بالمجتهدين المختلفين المقلدين لهما سواء قلنا المصيب واحد أم لا كما إذا كان الزوجان مجتهدين فقال لها أنت بائن مثلا من غير نية للطلاق ورأى الزوج أن اللفظ الصادر منه كناية فيكون النكاح باقيا ورأت المرأة أنه صريح فيكون للطلاق واقعا فللزوج طلب الاستمتاع بها ولها الامتناع منه وطريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا إلى حاكم أو يحكما رجلا وحينئذ فاذا حكم الحاكم أو المحكم بشىء وجب عليهما الانقياد اليه فان كانت الحادثة مما يجوز فيها الصلح كالحقوق المالية فيجوز فصلها به أيضاً وهو واضح الفرع الثانى فى نقض الاجتهاد فنقول إذا أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده إلى ان الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضاء القاضى بمقتضى الاجتهاد الأول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثانى

مجتهد وحرمتها عند مجتهد آخر وفى كون الحل جوابا عن الالزام المذكور نظر لأن حكم الحاكم إنما يرفع النزاع إذا تنازعا ولا يرفع تعلق الحل والحرمة بشىء واحد فانه بعد الحكم لم يرفع ذلك التعلق على تقدير تصويب كل مجتهد نعم لو أجاب بأن الحل بالنسبة إلى أحدهما والحرمة بالإضافة إلى الآخر ولا امتناع فى ذلك لكان وجها أقول فى كون الثانى مشترك الالزام أيضاً فيه بحث لأنه ان أريد امتناع كونها حلالا للزوجين فى نظر المجتهد وامتناع ذلك بالنسبة إلى نظر مجتهد واحد فسلم لكنه غير المبحث وإن أريد امتناعه بالنسبة إلى نظر مجتهدين بأن يحكم أحدهما بكونها حلالا لذا دون ذلك والآخر بالعكس فهو ممنوع الفرع (الثانى) فى ان الاجتهاد إذا تغير هل ينقض بالثانى أم لا فنقول (إذا تغير الإجتهاد كما لو) اجتهدوا (ظن أن الخلع فسخ) للنكاح فنكح امرأة خالعها بانت مرات أو خالعها بعد الطلقتين (ثم) تغير اجتهاده و (ظن أنه) أى الخلع (طلاق) فان تغير بعد قضاء القاضى بمقتضى الاجتهاد كما إذا حكم بصحة ذلك النكاح ثم تغير اجتهاده لم يجز له نقض الاجتهاد الأول بل بقى النكاح صحيحاً وليس عليه تسريحها بقضاء الاجتهاد الأول لأن قضاء القاضى لما اتصل به تأكد فلا يؤثر فيه تغير الإجتهاد وان تغير قبل قضاء القاضى بمقتضى الإجتهاد وجب عليه نقضه لأنه ظن خطأ وصواب الإجتهاد الثانى فالعمل بالظن واجب وهذا معنى قوله (فلا ينقض) الإجتهاد (الأول بعد اقتران الحكم) به (وينقض قبله) أى قبل الإقتران والله أعلم

بل يستمر على نكاحه، لتأكده بالحكم وإن تغيرقبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لأنه يظن الآن ان اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب واليه أشار المصنف بقوله وينقض قبله وكأنه أراد بالنقض ترك العمل بالاجتهاد الأول وإلافالاتفاق على أن الإجتهاد لاينقض بالإجتهاد وهذا التفصيل بعينه يجرى فى زوجة المقلد لهذا المجتهد وكلام المصنف يحتمل كلا من المسألتين وحكى الإمام قولا أنه لا يجب على المقلد المفارقة مطلقاً قال (الباب الثانى فى الإفتاء وفيه مسائل الاولى : يجوزُ الإفتاءُ للمجتَهِدِ ومُقلِّدِ الحيِّ واختَلفَ فى تَقْليدِ الميِّتِ لأنَّهُ لا قَوْلَ لهُ لانْعقادِ الإجْماع علىٰ خلافِهِ والمخْتارُ جوازُهُ للإجماع عليْه فى زَمانِنا) أقول مقصود هذا الباب منحصر فى المفتى والمستفتى وما فيه الاستفتاء فلذلك ذكر المصنف فيه ثلاث مسائل لهذه الأمور الثلاث المسألة الاولى فى المفتى فيجوز للمجتهد أن يفتى إذا اتصف بالشروط المعتبرة فى الراوى وهل يجوز للمقلد أن يفتى بما صح عنده من مذهب إمامه سواء كان سماعا منه أو رواية عنه أو مسطوراً فى كتاب معتمد عليه ينظر فيه فان كان إمامه حياً ففيه أربعة

(الباب الثانى فى الإفتاء وفيه مسائل) ثلاثة لأن الافتاء يستدعى مفتياً ومستفتياً وما فيه الاستفتاء فأفرد لكل مسألة المسألة (الاولى) فى بيان المفتى (يجوز الإفتاء للمجتهد) وفاقا (ومقلد الحى) أى ويجوز له الافتاء أيضاً بأن كان حاكيا عن حى من أهل الاجتهاد سمعه منه مشافهة أوبوجه آخرموثوق به لأن عليا رضى الله عنه أخذ بقول مقداد فى المذى عن رسول الله عليه السلام كذا ذكر العبرى أقول فيه نظر لأنه من باب رواية الحديث لا الافتاء والأقرب ماقيل لاتفاق العلماء على جواز أخذ العامى حكم المسألة عن عامى آخر عدل حكى عن مجتهد حى ولهذا يجوز للمرأة أن تعمل فى حيضها بقول زوجها حكاية عن المفتى (واختلف فى تقليد الميت) أى فى جواز افتاء من هو حاكى عن المجتهد الميت تقليداً له فذهب الأكثرون إلى أنه لايجوز (لأنه لاقول له) يعنى أن قول الميت غيرمعتبر (لانعقاد الإجماع) أى لجواز انعقاده (على خلافه) أى خلاف قوله فلو كان قوله معتبراً لم يكن الإجماع المخالف لقوله معتبراً وإذا لم يعتبر العمل لم يجز بمقتضاه لايقال لم صنفت الكتب واعتبرت مع إفتاء أربابها لأنا نقول ذلك لاستفادة طرق الإجتهاد من تصرفهم وكيفية بناء بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه (والمختار) عند الإمام والمصنف (جوازه) أى جواز الإفتاء لمقلد الميت (للإجماع عليه) أى جواز العمل بهذا النوع من الإفتاء (فى زماننا) إذ ليس فى الزمان مجتهد وفيه نظر لأن الإجماع لما كان عبارة عن اتفاق مجتهدى كل عصر فاذا خلا عصر عن مجتهد كيف يتصور الإجماع نعم لو

مذاهب حكاها ابن الحاجب يجوز مطلقاً وهو مقتضى اختيار الامام والمصنف لأنه ناقل فجاز كنقل الأحاديث والثانى يمتنع مطلقاً لأنه إنما يسئل عما عنده لاعما عند مقلده وأما القياس على نقل الأحاديث فممنوع قال ابن الحاجب لأن الخلاف ليس فى مجرد النقل أى إنما الخلاف فى أن غير المجتهد هل له الجزم بالحكم وذكره لغيره ليعمل بمقتضاه والثالث لا يجوز عند وجود المجتهد ويجوز عند عدمه للضرورة ورابعها أنه إن كان مطلعاً على المأخذ أهلا للنظر جاز لوقوع ذلك على ممر الأعصار من غير انكار وإن لم يكن كذلك فلا يجوز لأنه يفتى بغير علم وهذا هو المختار عند الآمدى وابن الحاجب وغيرهما وإن كان إمامه ميتا ففى الافتاء بقوله خلاف ينبنى على جواز تقليده فلذلك عدل المصنف عما ساق الكلام له وهو الافتاء بقوله إلى حكاية الخلاف فى تقليده وهو حسن لكن حكايته الخلاف فى هذا دون مقلد الحى يوهم الاتفاق على الجواز فيه وليس كذلك لما عرفت (قوله لأنه) أى الدليل على أنه لايجوز الافتاء لمقلد الميت أن الميت لاقول له بدليل انعقاد الإجماع على خلافه ولو كان له قول لم ينعقد على خلاف قول الحى وإذا لم يكن له قول لم يجز تقليده ولا الافتاء بما كان ينسب اليه قالوا وإنما صنفت كتب الفقه لاستفادة طريق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث وكيفية بناء بعضها على بعض ومعرفة المتفق عليه من المختلف فيه هذا مانقله الإمام فى تقليد الميت حكما وتعليلا ثم مال إلى الجواز فقال ولقائل أن يقول قد انعقد الاجماع فى زماننا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لأنه ليس فى هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وهذا الذى مال اليه قد صرح المصنف باختياره واستدل له بما ذكرناه وهو دليل ضعيف فان الاجماع إنما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد فى هذا الزمان لم يعتبر إجماع أهله والأولى فى الاستدلال أن يقال لو لم يجز ذلك لأدى إلى فساد أحوال الناس وتضررهم ولو بطل

قال لما خلا الزمان عن المجتهد وعن الحاكى عنه حيا وجب العمل بالمحكى عن الميت ضرورة لكان أحسن ولو سلم الاجماع لكن لانسلم انعقاده على ذلك مطلقاً بل المختار فى أحكام الآمدى ان غير المجتهد إنما يجوز افتاؤه بمذهب الغير إذا كان مجتهداً فى ذلك المذهب مطلقاً على مأخذ أقوال امامه قادراً على التفريع عليها متمكنا من الجمع والفرق والنظر والمناظرة فيها لانعقاد الاجماع من أهل كل عصر على قبول هذا النوع من الفتوى وإن لم يكن كذلك فلا يجوز له الافتاء واستدل أيضاً بأن العدل الموثوق به إذا حكى عن مجتهد عدل حكما لعامى غلب على ظنه صدق الحاكى وصدق المجتهد وإذا غلب على ظنه ان حكم الله ماحكاه العدل فيعمل به كذا ذكر العبرى والحق فى إفتاء غير المجتهد بمذهب مجتهد التفصيل وهو أنه إن أريد بالافتاء ماهو المتعارف من الافتاء فى المذهب لابطريق كلام ففيه أربعة مذاهب الأول أنه يجوز مطلقاً والثانى لايجوز مطلقاً والثالث أنه إنما يجوز عند

قول القائل بموته لم يعتبر شيء من أقواله لروايته وشهادته ووصاياه وما استدل به الخصم من انعقاد الاجماع على خلافه فممنوع لما سبق فيه من الخلاف وإن سلم فهو معارض بحجية الإجماع بعد موت المجمعين قال : (الثانية يجوزُ الاسْتفْتاء للعامىّ لعَدَمِ تكليفِهم فى شىْءٍ منَ الأعْصارِ بالاجْتهادِ وتَفويتِ مَعَاشِهِمْ واسْتضْرارِهِمْ بالاشْتغالِ بأسْبابهِ دونَ المُجتهدِ لأنَّه مأمورٌ بالاعْتبارِ قيلَ مُعارَضٌ بعُمومِ فاسْألُوا

عدم المجتهد والرابع أنه يجوز لمن يسمى بالمجتهد فى المذهب وهو المختار وإن أريد نقل العدل الغير المجتهد عن مجتهد كأن يقول قال أبو حنيفة كذا وقال الشافعى كذا فلا نزاع فى قبوله فيشترط فيه ما يشترط فى قبول رواية الحديث كما سبق وأما فى الافتاء بالمعنى المتعارف فيشترط أن يظن المستفتى علم المفتى وعدالته أما بالاختيار واما بأن رآه منتصبا للفتوى والناس متفقون على سؤاله وتعظيمه فاذا ظن عدم علمه أو عدم عدالته أو كليهما فلا يستفتيه اتفاقا وأما إذا كان مجهول العلم والجهل ففيه خلاف والمختار امتناع الاستفتاء عنه لأن العلم شرط والأصل عدمه فيلحق بغير العالم كالشاهد المجهول عدالته فالراوى كذلك وإن كان معلوم العلم مجهول العدالة فقيل بالامتناع كما ذكر فى مجهول العلم وهو بناء على أن الأصل عدم العدالة والقول بالجواز وجه أيضاً وهو أن الغالب فى العلماء المجتهدين العدالة فيلحق العالم المجتهد المجهول العدالة بالأعم الأغلب المسألة (الثانية) فيمن (يجوز) له (الاستفتاء) ومن لا يجوز له فنقول يجوز الاستفتاء (للعامى لعدم تكليفهم) أى لأن العوام لم يكلفوا (فى شىء من الأعصار بالاجتهاد) فلو كانوا مأمورين بالاجتهاد لكلفهم السلف به ولم يخبروهم بالتقليد (وتفويت معاشهم واستضرارهم) أى ولأن تكليفهم بالاجتهاد يؤدى إلى تفويت معاشهم وتضررهم (بالاشتغال بأسبابه) أى الاجتهاد كتحصيل العلوم والأدلة المفضية إلى التمكن من الاجتهاد (دون المجتهد) فانه لا يجوز الاستفتاء لا بعد الاجتهاد ولا قبله لأن الاستفتاء والتقليد ترك الاعتبار وهو غير جائز من المجتهد (لأنه) ترك المأمور به لأنه أى المجتهد (مأمور بالاعتبار) بقوله فاعتبروا فان قلت هذا عام يشمل العامى أيضاً فوجب أن لا يجوز له أيضاً الاستفتاء قلنا سلمنا لكن ترك العمل فى حق العامل لعجز فيبقى فى حق المجتهد فقط فان (قيل) ماذكرتم (معارض) بوجوه ثلاثة (بعموم فاسألوا) أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السؤال عند عدم العلم سواء كان السائل عاميا أو مجتهداً لأن الأمر بالسؤال عام يشمل المجتهد وغيره فمن لا يعلم المجتهد قبل الاجتهاد

وأطِيعوا الله وأطِيعُوا الرَّسولَ وأولي الأمْرِ منكُمْ) وقَوْل عبدِ الرَّحمنِ لعثْمانَ أبايعُكَ علىٰ كتابِ اللهِ وسنَّةِ رسولهِ صلى الله عليه وسلم وَسيرةِ الشَّيْخيْنِ قلنا الأوَّلُ مَخْصوصٌ وإلاَّ لوَجبَ بعْدَ الاجْتهادِ

غير عالم بالمسألة فجاز له السؤال حينئذ وهو الاستفتاء وقوله (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) فانه يدل على وجوب طاعة أولى الأمر والعلماء أولوا الأمر لأن أمرهم ينفذ على الولاة والحكام فوجب طاعتهم على كل أحد من المؤمنين خص عنه المجتهد بعد الإجتهاد فيبقى معمولا به فى حق المجتهد قبل الإجتهاد فجاز له قبل ذلك الأخذ بقول العلماء (وقول عبد الرحمن) بن عوف (لعثمان أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين) يعنى أبا بكر وعمر رضى الله عنهما والتزم عثمان ذلك وكان ذلك بمحضر من أكابر الصحابة من غير نكير من أحدهم وكان ذلك إجماعا منهم على جواز أخذ المجتهد بقول مجتهد آخر (قلنا الأول) أى قوله فاسألوا (مخصوص) بالعوام (وإلا) أى لو لم يخص بهم بل شمل المجتهدين الغير العالمين بحكم المسألة (لوجب) على المجتهد السؤال (بعد الاجتهاد) لكونه غير عالم بالحكم بل ظانا واللازم باطل وفيه نظر لأن كونه ظانا بالحكم لاينافى كونه عالما به لما عرفت من أن الحكم مقطوع به والظن فى طريقه وقد يجاب عن الآية بأنه يفهم منها بحكم مفهوم الشرط أن من يعلم ألا يجب عليه السؤال وفى مقابله إن كنتم لاتعلمون بأهل الذكر إشعار بأن المراد إن كنتم من غير أهل العلم والمراد القدرة على تحصيله ويفهم منه ان من تكون له القدرة على تحصيله كالمجتهد لا يكون له السؤال وبأن المجتهد قبل الاجتهاد من أهل الذكر والمفهوم من الأمر أنه يجب على غير أهل الذكر الرجوع إلى أهل الذكر إذ المتساويان فى العلم لا يؤمر أحدهما بالسؤال من الآخر للقطع بأن الغرض حصول العلم للسائل فدل ذلك على أن الخطاب للمقلدين خاصة وهذا هو تحقيق الفاضل لما أشار اليه المحقق فى شرح المختصر أقول فيه نظران أما الأول فعلى تقدير تسليم مقدماته لايدل إلا على عدم وجوب السؤال على المجتهد والنزاع فى عدم الجواز وأما الثانى فلأن أحد المجتهدين الغير العالم بحكم مسألة معينة ليس من أهل الذكر إلى هذه المسألة والعالم يذكر من أهل الذكر ولا تساوى بينهما بالنسبة اليها فيجوز أن يؤمر بالسؤال عن الآخر ثم فى جواز تقليد مجتهد مجتهداً آخر قبل أن يجتهد ويؤدى اجتهاده إلى حكم فى المسألة بعد الاتفاق على أنه بعد الإجتهاد ممنوع عن التقليد أقول والمختار أنه ممنوع كما ذكرنا وقيل ممنوع فيما لايخصه من الحكم بل يعنى به غيره غير ممنوع فيما يخصه أى فيما الغرض فيه من الاجتهاد تحصيل

والثانى فى الأقضيةِ والمرادُ منَ السِّيرةِ لزومُ العدْلِ) أقول المسألة الثانية فى المستفتى أى فى من يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز فنقول اختلفوا فى أن من لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل يجوز له الاستفتاء فى الفروع فيه ثلاثة مذاهب حكاها الامام أصحها عنده وعند الإمام وأتباعهما يجوز مطلقا بل يجب والثانى لا بل يجب عليه أن يقف على الحكم بطريقه واليه ذهب المعتزلة البغدادية وثالثها قال به الجبائى يجوز ذلك فى المسائل الاجتهادية كإزالة النجاسة بالخل ونحوه دون المسائل المنصوصة كتحريم الربا فى الأشياء الستة مثلا والخلاف كما قال ابن الحاجب جار فى غير المجتهد سواء كان عاميا محضاً أو عالما ثم استدل المصنف على الجواز بأمرين أحدهما إجماع السلف عليه لأن العوام لم يكلفوا فى شيء من الأعصار باجتهاد فلو كانوا مأمورين بذلك لكلفوهم به وأنكروا عليهم العمل بفتاويهم مع أنه لم يقع شيء من ذلك الثانى أن تكليفهم بالإجتهاد يؤدى إلى تفويت معايشهم واستضرارهم بالاشتغال لتحصيل أسبابه وذلك سبب لفساد الأحوال فيكون القول به باطلا (قوله دون المجتهد) أى فانه لا يجوز له الاستفتاء أى لا بعد الإجتهاد اتفاقا كما قاله الآمدى وابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهما وعند الإمام وأتباعه لأنه مأمور بالإعتبار أى الاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا فانه عام شامل للعامى وللمجتهد ترك العمل به بالنسبة إلى العامى لعجزه عن الاجتهاد فيبقى معمولا به فى حق المجتهد وحينئذ فلو جاز له الاستفتاء لكان تاركا الاعتبار المأمور به وتركه لا يجوز وقد حكى الآمدى وابن الحاجب فى المسألة سبعة مذاهب تعرض الامام لأكثرها أصحها ما قاله المصنف

رأى يتعلق بعمله ولا يكون المقصود أن يعنى به للغير كما فى المسائل الاجتهادية فى الصلاة حتى يريد أن يصلى وقيل هذا أى عدم المنع فيما يخصه إنما هو فى العمل الذى يفوت وفيه الاشتغال بالنظر والاجتهاد كما إذا كان آخر وقت الصلاة بحيث لو اشتغل بالاجتهاد فى مسائلها الاجتهادية فاتته الصلاة وأما ما لا يفوته فانه لا يقلد فيه أصلا وقيل ممنوع إلا أن يكون صحابيا فانه إن كان أرجح من غيره من الصحابة قلده وإن استووا يخير فيقلد أيهم شاء وقيل إلا أن يكون صحابياً أو تابعياً وقيل غير ممنوع أصـــلا قوله (والثانى) أى قوله تعالى وأولى الأمر الدال على وجوب طاعة العلماء إنما ورد (فى الأقضية) دون المسائل الاجتهادية جمعاً بين الأدلة وذلك لأن الصحابة ردوا على عمر رضى الله عنه فى المسائل التى بينها فيها حتى قال لولا على لهلك عمر وقال لولا معاذ لهلك عمر فيكون وجوب طاعة أولى الأمر مخصوصاً بالأقضية دون المسائل الاجتهادية والجواب عن الاجماع أن يقال (والمراد من السيرة) أى سيرة الشيخين فى قول عبد الرحمن بن عوف (لزوم العدل) أى طريقهما فى اللزوم العدل لا الأخذ باجتهادهما والإجاز للمجتهد تقليد الميت

والثانى يجوز مطلقاً وهو مذهب احمد والثالث قاله بعض أهل العراق يجوز فيما يخصه دون ما يفتى به والرابع يجوز فيما يفوت وقته أى مما يخصه أيضاً كما نبه عليه الآمدى ولا يجوز فيما لا يفوت وقته والخامس وهو مذهب محمد بن الحسن يجوز تقليد الاعلم لا تقليد المساوى والأدون والسادس يجوز تقليد الصحابى بشرط أن يكون أرجح فى نظره من غيره وما عداه لا يجوز وقد تقدم نقله عن الشافعى والسابع يجوز تقليد الصحابى والتابعى دون غيرهما وحكى الآمدى ثامنا عن ابن سريج لم يذكره ابن الحاجب أنه يجوز تقليد الأعلم بشرط تعذر الإجتهاد وهذا الخلاف إنما هو فى الجواز لا فى الوجوب كما نبه عليه الإمام فى أثناء هذه المسألة (قوله قيل معارض) يعنى أن الإستدلال على المنع بقوله تعالى فاعتبروا معارض بثلاثة أدلة أحدها قوله تعالى : فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون . فانه يدل على جواز السؤال لمن لا يعلم سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد والمجتهد قبل اجتهاده غير عالم فوجب أن يجوز له ذلك الثانى قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فانه يدل على قبول قول أولى الأمر على كل أحد مجتهدا كان أو غيره والعلماء من أولى الأمر لأن أمرهم ينفذ على الأمراء والولاة فيكون قولهم معمولا به فى حق المجتهد والمقلد * الثالث الإجماع فان عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان رضى الله عنهما حين عزم على مبايعته أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين فالتزمه عثمان وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليهما أحد فكان ذلك اجماعا على جواز أخذ المجتهد بقول المجتهد الميت وإذا جاز ذلك جاز الأخذ بقول الحى بطريق الأولى وأجاب المصنف عن الأول وهو قوله فاسألوا بأنه مخصوص بالعوام ولو كان شاملا للمجتهدين الغير العاملين لكان يجوز للمجتهد ذلك بعد الاجتهاد أيضاً لكونه ظانا بالحكم لا عالما به لكنه لا يجوز اتفاقا كما تقدم قال الإمام ولأن مقتضاه وجوب السؤال وهو غير واجب بالإجماع ولأنه أمر بالسؤال من غير تعيين المسؤول عنه وهو مطلق يصدق بصورة وقد قلنا به فى السؤال عن الأدلة عن الثانى وهو قوله تعالى : أطيعوا الله . الآية بأن ذلك إنما ورد فى الاقضية دون المسائل الإجتهادية

وهو باطل ويخالف ذلك ما ذكر الفاضل فى آخر شرح المقاصد أن عبد الرحمن أخذ بيد على وقال بايعنى على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسوله واجتهد رأيى ثم قال مثل ذلك لعثمان فأجابه إلى مادعاه وكرر عليهما ثلاث مرات فأجابا بالجواب الأول فبايع عثمان وبايعه الناس ونصوا بامامته وقول على رضى الله عنه واجتهد رأيى ليس خلافا منه فى امامة الشيخين رضى الله عنهما بل كان ذهابا إلى أنه لا يجوز لمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن أنه يجوز إذا كان

أو نقول أنه مطلق ولا عموم فيه فيكفى حمله على الأقضية وعن الثالث وهو الإجماع أن المراد بالسيرة إنما هو لزوم العدل والانصاف بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الأخذ بالاجتهاد قال (الثالثة إنَّما يجوزُ فى الفُروع وقدِ اخْتُلف فى الأصولِ ولنا فيه نَظر

الآخر أعلم وأبصر بوجوه المقاييس المسألة (الثالثة) فيما يجوز فيه الإستفتاء (إنما يجوز) الإستفتاء (فى الفروع) اتفاقا (وقد اختلف فى الأصول) والأكثر على عدم جواز الإستفتاء والتقليد فيها للعامى والمجتهد لقوله تعالى خطاباً للنبى فاعلم أنه لا إله إلاهو أوجب العلم عليه فى الاصول فيجب على الامه لقوله تعالى فاتبعوه والعلم لا يحصل بالإستفتاء والتقليد فلا يكون ذلك إلا فى الفروع قال العبرى وفيه نظر لجواز أن يكون ذلك من خصائص النبى عليه السلام أقول الدليل العام يقتضى مشاركة الامة إياه فلا يثبت الاختصاص إلا بدليل كلام التخصيص فى إيجاب المجتهد فى قوله نافلة لك وههنا لم توجد واما أن العلم لا يحصل بالتقليد لجواز الكذب على المخبر فلا يحصل بقوله العلم ولأنه لو أفاد العلم لافاد بنحو حدوث العالم من المسائل المختلف فيها فإذا قلد واحداً فى الحدوث وآخر فى القدم كانا عالمين بهما فيلزم أحقيتهما وانه محال ولأن التقليد لو حصل العلم فالعلم بأنه صادق فيها اما أن يكون ضروريا أو نظريا والاول منتف بالضرورة والثانى لابد له من دليل والمفروض أنه لا دليل وإلا لم يكن مقلداً قال المصنف (ولنا فيه نظر) لانا قلنا أن المجتهد فى الفروع جاز أن يكون مقلداً فى المسائل الاصولية وحينئذ يجوز له الإستفتاء فيها فيجوز للعامى بالطريق الاول كذا ذكر العبرى يقال عليه لانسلم أنه يجوز للمجتهد فى الاصول بل يجب عليه معرفتها بالأدلة الجلية وإن لم يشترط الاقتدار على تحرير الأدلة التفصيلية ودفع ما يرد عليها من الشكوك وبمثل ذلك اندفع ما يقال من أن النبى عليه السلام والصحابة رضى الله عنهم كانوا يحكمون بإسلام من يلفظ بالشهادتين من غير أن يكلفوهم النظر ومن غير أن يكون لهم سابقة بحث وفكر فى دلائل الأصول وذا محض تقليد لانا نقول لأنهم كانوا يعلمون منهم العلم بالدليل الجلى بحيث يوجب الطمأنينة ويحصل بأيسر نظر كما قال الإعرابى البعرة تدل على البعير وآثار المشى يدل على المسير أفهذا الهيكل العلوى والحرم السفلى لا يدلان على اللطيف الخبير وقد يعارض بأنه لو وجب النظر فاما على العارف وهو تحصيل الحاصل أو على غيره وهو دور لتوقف معرفة إيجاب الله تعالى النظر على معرفة ذاته وهى على النظر المتوقف على إيجابه ويجاب بأن معرفة إيجابه متوقفة على معرفة ذاته باعتبار ما والمتوقف على النظر هو معرفة ذاته بوجه أتم على ماهو المتعارف من الإتصاف عنه بصفات الكمال والتنزه عن النقيصة والزوال فلو سلم فالنظر لا يتوقف على إيجابه لجواز أن ينظر وإن لم

ولْيَكُنْ هٰذا آخرَ كلامنا والله المُوفّق والهادِي للرَّشادِ) أقول المسألة الثالثة فيما يجوز فيه الاستفتاء وما لا يجوز فنقول يجوز للعامى الاستفتاء فى الفروع على ما فيه من الخلاف المذكور فى المسألة السابقة واختلفوا فى الأصول كوجود الصانع ووحدته وإثبات الصفات ودلائل النبوة فالأكثرون على ما نقله الآمدى واختاره هو والإمام وابن الحاجب أنه لا يجوز لا للمجتهد ولا للعامى لأن تحصيل العلم فى الأصول واجب على الرسول لقوله تعالى : فاعلم أنه لا إله إلا الله . وإذا وجب عليه وجب علينا لقوله تعالى : واتبعوه . واعترض عليه بأن الدليل خاص بالتوحيد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب واستدل المجوز بالقياس على جواز التقليد فى المسائل الفروعية وأجاب الأولون بأن المسائل الفروعية غير متناهية فيعسر على العامى الوقوف عليها بخلاف المسائل الأصولية فانه لا عسر فيها لقلتها وتوقف المصنف فى هذه المسألة لتعارض الأدلة من الجانبين عنده من غير ترجيح فلهذا قال ولنا فيه نظر ونقل الآمدى وابن الحاجب عن بعضهم أن النظر فيه حرام وهو ظاهر كلام الشافعى وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك اختصر فيه المصنف (فرعان) حكاهما الإمام الأول إذا وقعت للمجتهد حادثة فاجتهد فيها وأفتى ثم وقعت له ثانيا فان كان ذاكرا الماضى من طرق الإجتهاد فهو مجتهد ويجوز له الافتاء به وإن نسيه لزمه استئناف الإجتهاد وحينئذ فاذا تغير اجتهاده لزمه العمل بالثانى والأحسن تعريف المستفتى بالتغير لئلا يعمل به قال ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذى تمسك به أولا كان طريقا قويا لزم بالضرورة أن يحصل له الظن بأن تلك الفتوى حق وحينئذ فيجوز له الفتوى به لأن العمل بالظنى واجب وقد صحح ابن الحاجب أن تجديد الإجتهاد لا يجب ولم يفصل بين الذاكر وغيره مع أن الآمدى حكى فيه أقوالا ثلاثة وصحح التفصيل (الثانى) اتفقوا على أن العامى لا يجوز له أن يستفتى إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الإجتهاد والورع وذلك بأن يراه منتصبا للفتوى بمشهد الخلق ويرى إجماع المسلمين على سؤاله فان سأل جماعة فاختلفت فتاويهم فقال قوم يجب عليه الإجتهاد فى أورعهم وأعلمهم وقال آخرون لا يجب ذلك ثم إذا اجتهد فان ترجح أحدهما مطلقا فى ظنه تعين العمل بقوله وإن ترجح أحدهما فى الدين واستويا فى العلم وجب القول بأخذ الأدين وإن ترجح فى العلم واستويا فى الدين فمنهم من خيره ومنهم من أوجب الأخذ بقول الأعلم وهو الأقرب وإن ترجح أحدهما فى الدين وترجح الآخر فى العلم فقيل يؤخذ بقول الأدين والأقرب الأخذ بقول الأعلم وإن استويا مطلقا فقد يقال لا يجوز وقوعه كما قد قيل فى استواء الامارتين

يجب وقد سبق ذلك فى مسئلة القبح والحسن (وليكن آخر كلامنا والله الموفق والهادى للرشاد) والتنبيه على شىء يجب التنبه عليه وهو أنه يراد بالقاضى حيثما ذكر فى هذا الشرح

وقد يقال بجوازه وحينئذ فاذا وقع ذلك يخير ورجح ابن الحاجب جواز تقليد المفضول مع وجود الفاضل وحكى خلافا فى استفتاء المفضول سبقه إليه الغزالى ثم الآمدى هو وارد على الإمام فى دعواه الاتفاق على المنع كما تقدم (فرعان) حكاهما ابن الحاجب أحدهما يجوز خلو الزمان عن المجتهد خلافا للحنابلة لنا قوله عليه السلام إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الله رؤساء جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا (الثانى) إذا قلد مجتهداً فى مسألة فليس له تقليد غيره فيها اتفاقا ويجوز ذلك فى حكم آخر على المختار فلو التزم مذهباً معيناً كالطائفة الشافعية والحنفية ففى الرجوع إلى غيره من المذاهب ثلاثة أقوال ثالثها يجوز الرجوع فيما لم يعمل به ولا يجوز فى غيره (فائدتان) إحداهما ذكر القرافى فى شرح المحصول أن تقليد مذهب الغير حيث جوزناه فشرطه أن لا يكون موقعاً فى أمر يجتمع على ابطاله الإمام الذى كان على مذهبه والإمام الذى انتقل إليه فمن قلد مالكا مثلا فى عدم النقض باللمس الخالى عن الشهوة فصلى فلا بد أن يدلك بدنه ويمسح جميع رأسه وإلا فتكون صلاته باطلة عند الإمامين (الفائدة الثانية) تقاليد الصحابة رضى الله عنهم ينبنى على جواز الانتقال فى المذاهب كما حكى عن ابن برهان فى الأوسط لأن مذاهبهم غير مدونة ولا مضبوطة حتى يمكن المقلد الاقتداء بها فيؤديه ذلك إلى الانتقال وقال إمام الحرمين فى البرهان أجمع المحققون على أن العوام ليس لهم أن يتعلقوا بمذهب أعيان الصحابة رضى الله عنهم بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبروا فنظروا وبوبوا الأبواب وذكروا أوضاع المسائل لأنهم أوضحوا طرق النظر وهذبوا المسائل وبينوها وجمعوها وذكر ابن الصلاح أيضا ما حاصله أنه يتعين تقليد الأئمة الأربعة دون غيرهم لأن مذاهب الأربعة قد انتشرت وعلم تقييد مطلقها وتخصيص عامها ونشرت فروعها بخلاف مذهب غيرهم فرضى الله عنهم وأرضاهم وحشرنا فى زمرتهم إنه رحيم ودود .

القاضى أبو بكر الباقلانى وبالأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى وبالبصرى أبو الحسين المعتزلى وبالجبائى أبو على الجبائى وحينما ذكر الجبائيان يراد أبو على وابنه أبو هاشم المعتزلان ويراد بحجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالى وبالإمام مولانا فخر الملة والدين الرازى وحيثما ذكر الشارحان يراد بهما العبرى والجاربردى ويراد بالمدقق الإمام ابن الحاجب المالكى وبالعلامة قطب الملة والدين الشيرازى وبالمحقق المولى المعظم عضد الدين وبالفاضل مولانا التفتازانى سعد الملة والدين أسعدنا الله فى الدارين وصرف عنا شر المنزلين *

تم الكتاب والله الموفق إلى الصواب وإليه المرجع والمآب وله الحمد ظاهراً وباطناً وهو حسبنا ونعم الوكيل * قال مؤلفه العبد الفقير إلى عفو الله وغفرانه عبد الرحيم بن الحسن القرشي الأسنوي الشافعي عامله الله بلطفه. فرغت من هذا الكتاب المبارك عند فراغ السنة المباركة سنة إحدى وأربعين وسبعمائة أحسن الله تعالى خاتمتها وعقباها بمنه وكرمه وابتدأت فيه في شهر صفر سنة أربعين وسبعمائة وكان تأليفه في المدرسة المباركة الشريفة رحم الله واقفها من القاهرة المعزية حماها الله وسائر بلاد الإسلام اللهم فكما أرشدت إلى ابتدائه وأعنت على انتهائه فاجعله خالصا لوجهك موجبا للفوز لديك وأنفع به مؤلفه وكاتبه والناظر فيه وجميع المسلمين وصلواته وسلامه على سيدنا محمد وآله أجمعين والحمد لله رب العالمين

وهذا آخر ما تيسر لي من تحرير مناهج العقول في شرح منهاج الأصول حامداً لله تعالى أولا وآخراً ومصلياً على نبيه باطناً وظاهراً وآله الطيبين وأصحابه الطاهرين متواتراً متواليا إلى يوم الدين.

مطبعة محمد على صبيح وأولاده بالأزهر بمصر

سنة ١٣٨٩ هـ — ١٩٦٩ م

فهرس

(الجزء الثالث من شرح الأسنوى على منهاج الأصول للبيضاوى)

(تم فهرس الجزء الثالث)